VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ

editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

Redacția și adresa biroului:

29, Rue Saint Didier, Paris (XVIe).

Preț pentru o cameră privată: 10 franci.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35,— (4 cărți). Abonamentul este acceptat la sediul revistei.

N® 64. AUGUST - DECEMBRIE 1937 Nr 64.

CONȚINUT:

Pagină

Le Gerant: RP Leon Gillet.

DESPRE CREAREA LUMII LUI DUMNEZEU

Lumea este unitatea celor mulți. Prin urmare, speculația filosofică vede cu o certitudine absolută că aseitas nu este inerentă lumii, adică nu există din ea însăși: există o fundație a ființei sale aflată în afara lumii. Această temelie în sine nu mai poate fi unitatea celor mulți, altfel s-ar pune problema fundației sale etc. în infinit; prin urmare, temelia lumii trebuie să fie începutul Supra-unificatului, Supra-sistemic, inexprimabil în orice concepte împrumutate din domeniul existenței lumii: altfel ea Însuși ar face parte din acel sistem al multora, care este lumea. . Un astfel de început trebuie neapărat să fie supra-rațional, metalogic, adică să nu fie supus legii identității, contradicției și terțului exclus. Această ultimă propoziție a fost dovedită mai ales simplu, clar și convingător de S. Frank în cartea sa „The Subject of Knowledge” (p. 219 p.).

Ca urmare a incomensurabilității totale cu lumea, principiul Supra-unității este exprimat atunci când se încearcă compararea cu diferite aspecte ale existenței lumii (personalitate, minte, ființă etc.) prin negații: Este Nimicul Divin, subiectul teologie alifatică (negativă). Astfel, Dumnezeu și lumea sunt net delimitate ontologic unul de celălalt: comparând Nimicul Divin și lumea, este imposibil să găsim între ele identitate deplină sau parțială.

Nici decalajul ontologic dintre Dumnezeu și lume nu este umplut de teologia pozitivă. Adevărat, conform experienței religioase, Dumnezeu este o ființă personală; mai mult, din Apocalipsa știm despre El ca despre unitatea a trei Persoane – Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Îi atribuim multe proprietăți ale ființelor pământești și chiar îi aplicăm categorii, de exemplu. ființă, cauzalitate. Trebuie să ne amintim, totuși, că Dumnezeu și ca Persoană rămân același Nimic Divin: Existența Lui personală nu anulează o singură propoziție de teologie

negativă. De fapt, cuvintele care denotă concepte din domeniul existenței pământești au un înțeles diferit în

aplicare la Dumnezeu. Când le folosim, avem în vedere o anumită asemănare între Dumnezeu, ca subiect al teologiei pozitive, și lume. Cu toate acestea, această asemănare și diferență este metalogică (vezi conceptul de „alteritate metalologică” din cartea lui S. Frank „Obiectul cunoașterii”, p. 237). Două obiecte care sunt similare sau diferite în sens logic trebuie să conțină în mod necesar o identitate parțială, sau cel puțin să fie asociate în mod necesar cu un element identic: asemănarea metalogică nu este legată de identitatea parțială în niciun sens al cuvântului. Din aceasta este clar că dacă conceptele de personalitate, rațiune, ființă etc., exprimate despre Dumnezeu în teologia pozitivă, ar fi identice cu conceptele corespunzătoare despre ființele pământești, atunci ar trebui să separă în mare măsură Nimicul Divin și Persoanele lui. Sfânta Treime, de exemplu, ar trebui să admitem că Nimicul Divin este principiul cel mai înalt, fundamentând sistemul celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, ca zonă inferioară, care, la rândul ei, este conectată printr-o relație de identitate parțială. cu lumea.

Respingând doctrina unui Dumnezeu mai înalt și inferior și, în consecință, recunoscând coincidența Nimicului Divin cu fiecare dintre Persoane ale Sfintei Treimi, este necesar să aderăm cu strictețe la următoarea propoziție: există un decalaj ontologic între Dumnezeu și lume; panteismul este o doctrină care este insuportabilă din punct de vedere logic. Diferența ontologică dintre Dumnezeu și lume este atât de mare încât, dacă Dumnezeu este ființă, atunci ființele lumii au doar o umbră a ființei sau, dacă categoria ar fi. dacă se aplică ființelor lumii, atunci Dumnezeu este un principiu supraexistențial.

Să ne dăm acum o socoteală despre natura fundamentării lumii de către Dumnezeu, ce concept ar trebui folosit pentru a exprima originalitatea acestei fundamentari. Explorând lumea ca un sistem de multe lucruri, mintea trebuie să urce la intuiția (la contemplarea) principiului suprasistemic, ca fundament al lumii, dar contemplarea principiului suprasistemic nu obligă pe cineva să treacă de la El la lume. Aceasta înseamnă că existența lumii este un fapt care s-ar putea să nu existe. De fapt, în Nimicul Divin nimeni nu poate găsi nicio necesitate care să-l oblige să fundamenteze lumea. Datorită incomensurabilității lumii cu începutul suprasistemic, este imposibil să credem că lumea a fost rezultatul unei emanații din Nimicul Divin, sau un produs al evoluției din El, sau un mijloc de satisfacere a oricăreia dintre nevoile Sale, căci orice completare a Lui. În consecință, fundamentarea lumii prin Nimicul Divin, datorită perfectei incomensurabilitati a lumii și a Nimicului, nu poate fi concepută decât ca o creație liberă a lumii de către Dumnezeu și, în plus, o creație absolută: de fapt,

și forma și conținutul lumii „și în ce măsură nu sunt împrumutate de Dumnezeu de la Sine; lumea este ceva complet nou în comparație cu El, diferit din punct de vedere metalogic.

Întrucât nu există nimic în afara lui Dumnezeu care ar putea fi folosit de El ca material pentru crearea lumii, rămâne să admitem că lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic. Această „învățătură creștină, cea mai importantă pentru întregul sistem al filosofiei*), dovedită de speculații pur filozofice absolut sigure, nu trebuie interpretată ca și cum Nimicul Divin ar profita de un „nimic” care este în afara Lui sau în El, și din acest material a creat lumea. Cuvintele „din nimic” din această teză exprimă următorul gând simplu: Creatorul lumii nu are nevoie de date pentru a crea lumea; atât forma primară, cât și conținutul primar al lumii sunt create prin și prin el, ca ceva nou, fără precedent în comparație cu el.

Crearea lumii nu este o necesitate. ¡De aceea, orice încercare de a deduce filozofic din lumea Absolută, de a obține multiplicitate din lumea Supraunită sunt insuportabile. Dar dacă pentru principiul Supra-unit nu este nevoie de a crea lumea, atunci cu o forță mai mare se pune întrebarea care este sensul creării lumii, care este sensul multiplicității lumii și al altor fundamente primordiale ale lume. Vom încerca să răspundem la această întrebare mai târziu, iar acum vom încerca să stabilim ce anume a fost creat de Dumnezeu.

Stratul cel mai ușor de observat al lumii este esența evenimentelor, adică acțiunile în timp. Acțiunile nu pot apărea de la sine: acolo unde există acțiune, trebuie neapărat să existe un actor care să producă acțiunea ca manifestare a sa, ca expresie a vieții sale. Dacă Dumnezeu a creat lumea ca un sistem de evenimente, adică ca totalitate a acțiunilor sale în timp, atunci aceasta ar însemna că lumea este viața lui Dumnezeu Însuși în timp: atunci lumea ar fi cea mai de jos regiune a Divinului. Ar fi panteism, afirmând că Dumnezeu, ca Nimic Divin, stă deasupra lumii, dar în viața temporală pe care El o creează, El este identic cu lumea. Atunci ar fi imposibil de explicat existența răului în lume, lupta ființelor lumii între ele ar fi de neînțeles, ar fi imposibil să se dezvolte doctrina libertății lor. Panteismul în toate formele sale este o doctrină logic insuportabilă.

Deci, teza „unde este o acțiune (eveniment), există și un făcător”, obligă la următoarea concluzie: în lume există

*) Vezi articolul lui FCS Schiller „Creation, emergence, newty”, Continuare pentru istoria acestei doctrine. de. Aristot. Soc., 1930.

acțiuni (evenimente în timp), așadar, în componența lumii există și figuri care produc aceste acțiuni. Există multe figuri în lume; acest lucru este clar, chiar dacă numai din faptul că multe acțiuni sunt îndreptate una împotriva celeilalte, de exemplu, respingerea reciprocă.

Acțiunea (evenimentul) și făcătorul aparțin la două niveluri ontologic diferite ale ființei. Acțiunea are o formă temporală sau spațio-

temporală; făcătorul este o ființă supertemporală și superspațială. O acțiune, adică un eveniment, fiind închis într-o perioadă limitată de timp, este în sine incapabil să creeze ceva, este incapabil să acționeze. Factorul este sursa creatoare a evenimentelor și purtătorul lor ca manifestări proprii. Având în vedere aceste proprietăți, vom numi fiecărui agent cuvântul substanță, sau mai bine spus, cuvintele agent substanțial, pentru a le sublinia puterea creatoare și caracterul lor concret. Un exemplu de agent substanțial poate fi sinele uman, ca creator și purtător al sentimentelor, dorințelor, viselor cuiva sau electronului, ca creator și purtător al acțiunilor proprii de repulsie și atracție . Evenimente, adică tot ceea ce are o formă temporală și spațiu-timp, vom numi cuvântul ființă reală. Tot ce este non-temporal și non-spațial va fi numit ființă ideală. Astfel, cifrele substanțiale sunt ființe ideale.

Figurile substanțiale sunt o ființă concret-ideală: au o existență independentă, posedă o putere creatoare super-calitativă, deci metalogică, și nu pot fi epuizate de niciun set de conținuturi determinate calitativ. Pe de altă parte, ființa abstract-ideală (de exemplu, numărul și alte forme matematice, relații, tipuri de viață ale figurilor substanțiale, sub formă de oxigen, umanitate pământească etc.) nu are o existență independentă: este întotdeauna proprietatea unei figuri, ea însăși lipsită de putere creatoare, având un conținut limitat limitat. Figurile substanțiale nu sunt doar non-temporale și non-spațiale, ci dispun și de formele timpului și spațiului, dându-le manifestărilor lor; prin urmare ele pot fi numite super-temporale și super-spațiale. Cât despre ideile abstracte, ele sunt, este adevărat, non-temporale și non-spațiale; totuși, unele dintre ele (de exemplu, tipuri de existență - ideea de oxigen, umanitate pământească etc., sau tipuri: viața socială - ideea de monarhie absolută, republică democratică) au o anumită poziție în timp pentru că fac parte din lume în legătură cu acte temporare de cifre substanţiale.

Acum poți răspunde la întrebare, cu ce anume

merită crearea lumii de către Dumnezeu, adică care este compoziția originală a lumii. Evenimentele care alcătuiesc viața unor figuri substanțiale sunt create chiar de ele, și nu de Dumnezeu. Prin urmare, justificarea lumii de către Dumnezeu ar trebui înțeleasă ca crearea de către el a unor figuri substanțiale supra-temporale și supra-spațiale, înzestrate cu putere creatoare super-calitativă și principii formale rezonabile necesare activității lor (idei de extindere, temporalitate etc. ., a cărui totalitate o numesc cuvintele Logos abstract) . Cu alte cuvinte, Dumnezeu creează numai ființa ideală și El lasă ființa reală (evenimentele) în seama creativității ființelor lumii înseși. Mai mult decât atât, nu totul din componența ființei ideale a fost creat de Dumnezeu. Desigur, Dumnezeu a creat toate ființele concret-ideale, adică toți agenții substanțiali. În ceea ce privește ființa abstract-ideală, doar o mică parte din ea a fost creată de Dumnezeu, și anume cea care constituie Logosul Abstract și dă lumii caracterul unui sistem formal rațional*). „Pe scurt, Dumnezeu îi creează pe creatori și îi

lasă să-și ducă propria viață în timp, chiar să elaboreze mai mult sau mai puțin independent tipurile de viață, de exemplu P.

Pentru a ne da o explicație mai clară a ceea ce a fost creat exact de Dumnezeu ca sistem primordial al lumii, să luăm în considerare structura detaliată a existenței lumii. Aici voi afirma ¡pe scurt și fără dovezi fundamentele ontologiei .dezvoltate de mine ®pe multe cărți și articole*). Acțiunile Bej efectuate de agenți substanțiali sunt acte cu scop liber. În fiecare dintre actele sale, agentul în mod liber (cel puțin în sensul libertății formale) caută să realizeze sau să folosească o anumită valoare. Prin urmare, toți agenții din care este compusă lumea sunt ființe vii.

Toți actorii își desfășoară actele după principii formale identice (structuri de timp, spațiu etc.). De aici rezultă că, pe de o parte, ca purtători ai puterii creatoare, sunt independenți unul față de celălalt, iar pe de altă parte, ca purtători ai Logosului Abstract identic, sunt contopiți ontologic unul cu celălalt, consubstanțial. Adevărat, această adâncime consubstanțială

*) Vezi articolul meu „Rezonabilitate formală a lumii”, raport la IX Int. Philos. Congres.

*) Vezi cărțile mele Lumea ca întreg organic, Liberul arbitru, Valoare și ființă, Intuiție senzuală, intelectuală și mistică, Tipuri de viziuni asupra lumii.

diferit de Divinul consubstanțial. Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt unanime în întregul conținut al activităților lor; de aceea consubstanțialul lor poate fi numit concret. În ceea ce privește actorii, cel puțin, ai tărâmului nostru de ființă, ei creează în mod coesențial un singur cadru formal pentru activitățile lor, un singur timp, spațiu etc., dar conținutul cu care umplu aceste cadre este adesea reciproc exclusiv, ostil. Prin urmare, consubstanțialitatea lor poate fi numită abstractă. Ea prevede însă o legătură strânsă între actori, în virtutea căreia viața fiecărui actor are un sens direct nu numai pentru el însuși, ci este și dat, cel puțin subconștient, tuturor celorlalți actori. Prin urmare, în relație unul cu celălalt, ei sunt capabili să efectueze acte teoretice intenționate de intuiție, adică acte de conștientizare și recunoaștere nu numai a vieții lor, ci și a altcuiva în original, precum și acte practice de iubire sau ură. îndreptat direct către ființa altcuiva cu valorile sale obiective, pozitive sau negative.

Conform celor spuse, fiecare agent este înzestrat cu toate proprietățile pentru a deveni o persoană, adică să fie o ființă care a realizat valori absolute și trebuie să se lase ghidată de acestea în comportamentul său. Lucrătorii care de la început au manifestat o dragoste mai mare față de Dumnezeu decât față de ei înșiși și iubire față de toate făpturile, egală cu iubirea față de ei înșiși, sunt din timpuri imemoriale membri ai Împărăției lui Dumnezeu. Ei au fost divinizați prin har din timpuri imemoriale și participă activ la

plinătatea ființei divine: de fapt, ei nu numai că îl contemplă pe Dumnezeu în toată slava Sa, ci desfășoară și activitate creatoare conciliară, combinându-și în unanimitate forțele unele cu altele în unitate cu puterea lui Dumnezeu; se poate spune despre ele că unele în raport cu altele sunt concret consubstanțiale. Chiar și corporalitatea membrilor Împărăției lui Dumnezeu este profund diferită de corpul nostru material: neavând aspirații egoiste în cel mai mic grad, ei nu efectuează acte de respingere, prin urmare, nu creează volume impenetrabile; acțiunile lor spațiale, lumina, sunetul, căldura etc., sunt corpurile lor spirituale, permeabile reciproc și întruchipând frumusețea perfectă.

Figurile care au săvârșit actul căderii, și anume cei care dezvăluie o iubire insuficientă pentru Dumnezeu și creaturile sale, exagerând egoist valoarea lor, formează tărâmul decadent, imperfect al existenței noastre psiho-materiale. Prin egoismul lor, ei se despart într-o măsură mai mare sau mai mică de Dumnezeu și unul de altul. Creativitatea colectivă este imposibilă pentru ei; în afară de Dumnezeu şi

unul față de celălalt, activitatea lor creatoare este slăbită și supusă restricțiilor. În timp ce își creează activitățile spațiale, ei îndeplinesc acte de repulsie reciprocă și își creează astfel propria corporalitate materială grosolană, relativ impenetrabilă.

La cele mai de jos trepte ale căderii în tărâmul nostru psiho-material al ființei, există figuri care trăiesc o viață atât de simplificată, cum ar fi electronii, protonii etc. Ele formează însă un sistem formal rațional, în cadrul căruia se străduiesc pentru o viață mai înaltă, păstrând toate acele proprietăți (forța creatoare, consubstanțialitate abstractă etc.), a căror utilizare corectă le poate ridica la nivelul de ființă personală. Prin urmare, fiecare figură substanțială, chiar dacă a căzut sub existența personală, poate fi totuși numită personalitate potențială. Așa sunt, de exemplu, acele figuri pe care Leibniz le numește monade somnoroase: toate se confruntă cu sarcina de a dobândi ființa personală prin dezvoltarea liberă creatoare și apoi de a urca în pragul Împărăției lui Dumnezeu pentru a merita îndumnezeirea prin har. Pe această cale, diferiți agenți dezvoltă diferite tipuri de viață, care sunt asimilate și de alți agenți și devin mai mult sau mai puțin răspândite în natură. Deci, în procesul de evoluție creativă, unele figuri, subordonând alte figuri mai puțin dezvoltate, le organizează și creează un tip de viață de oxigen, hidrogen, „ode, cristale, sare de masă, cristal de stâncă, mai departe - tipul de viață unicelular organisme, mai departe - viața diferitelor tipuri de organisme multicelulare; o structură și mai complexă are tipul de viață al unei persoane pământești, a unei planete, a unui sistem solar etc. Conform acestei învățături, întreaga lume este formată din personalități, actuale sau potențiale; o astfel de direcție poate fi numită personalism metafizic. Cel mai faimos exemplu de personalism este sistemul Leibniz.

Vorbind despre principalele zone ale lumii, nu se poate pierde din vedere faptul că, pe lângă Împărăția lui Dumnezeu și împărăția noastră

psiho-materială, există și o împărăție satanica: este formată din agenți creaturi care, exagerând cu mândrie valoarea personalitatea lor, a intrat în rivalitate cu Însuși Domnul Dumnezeu și i-a urât pe a Lui.

Răspunsul la întrebarea despre sistemul primordial al lumii poate fi formulat acum după cum urmează. Dumnezeu a creat numai ființe capabile să fie o persoană, adică capabile să ia parte activ la plinătatea divină a vieții, creând Binele, Adevărul și Frumusețea. De aici devine clar sensul creării lumii. Dumnezeu nu are nevoie de tine

crearea lumii pentru El însuși și fiind perfect Bun și iubind binele în toate sensurile cuvântului, El dorește extinderea nesfârșită a perfecțiunii Sale și creează creaturi capabile să ia parte activ la viața Sa. Numai astfel de ființe merită să fie create de El. Câte ființe capabile să fie o persoană a creat Dumnezeu? Și răspunsul la această întrebare este clar și definit: Dumnezeu a creat infinitatea reală de agenți substanțiali.

Printre condițiile celei mai înalte perfecțiuni se numără libertatea; dar libertatea unei ființe create este în mod necesar legată de posibilitatea de a alege calea răului, cu o posibilitate care, este adevărat, s-ar putea să nu devină niciodată realitate. De fapt, o multitudine infinită de lucrători au pornit de la început pe calea bunătății și formează din timpuri imemoriale Împărăția lui Dumnezeu; dar, pe de altă parte, există și un număr infinit de făcători care și-au folosit greșit libertatea. Ele se află în zona noastră de existență psiho-materială sau chiar în domeniul răutății satanice. Multe dintre aceste ființe căzute sunt doar potențial persoane.

Pentru o claritate deplină, ar trebui spuse încă câteva cuvinte despre ceea ce Dumnezeu nu a creat atunci când a creat sistemul primordial al lumii. Dumnezeu a creat supratemporal doar un sistem supratemporal de agenți substanțiali, fără a le conferi niciun caracter empiric, exprimabil în termeni de specii, genuri, familii etc., în sensul natural-științific. Toate evenimentele, toate procesele care alcătuiesc viața lumii și exprimă proprietăți specifice, generice etc. ale ființei, precum și ideile abstracte ale tipurilor de viață corespunzătoare, nu sunt create de Dumnezeu, ci. elaborate chiar de muncitorii substanţiali. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu a creat oxigenul, azotul, apa etc. El nu a creat bacterii, ploșnițe, păduchi, tigri, vulturi, mesteacăni, stejari etc.; El nu a creat soarele, planetele etc. Toate aceste tipuri de viață au apărut treptat în procesul de dezvoltare a lumii, în procesul de evoluție creativă liberă.

Este de la sine înțeles că toate calitățile și acțiunile pozitive sunt dezvoltate în procesul de dezvoltare a lumii nu în mod absolut independent, ci cu ajutorul grațios al Domnului Dumnezeu Însuși. Tot ceea ce se produce bine în lume se realizează prin sinergie, co-acțiunea „naturii” și „harului”. ■'

Doctrina declarată a creării lumii în termeni esențiali poate fi în concordanță cu narațiunea cărții Geneza. Cuvintele „la început Dumnezeu

a creat cerurile și pământul” pot fi înțelese ca o afirmație că compoziția inițială a lumii este

totalitatea figurilor substanțiale care formează Ionii epocii „cerului”, adică Împărăția lui Dumnezeu, precum și totalitatea figurilor substanțiale despre care Dumnezeu a prevăzut că vor comite căderea și vor aparține împărăției „pământului”, adică ființă psiho-materială . Orice altceva din cartea Genezei este legat de cele șase zile ale creației, adică de cele șase perioade ale procesului lent de dezvoltare a ființelor căzute. În acest proces, fiecare ascensiune către o nouă etapă semnificativă a evoluției este realizată cu ajutorul special grațios al puterii creatoare a lui Dumnezeu. Acest act creator special al lui Dumnezeu este cel mai mult subliniat în povestea creației omului pământesc. Acest lucru este de înțeles, deoarece apariția omului este un pas deosebit de semnificativ în evoluția creativă - trecerea de la o existență animală, potențial personală, la o viață spirituală reală, personală. Astfel, actul creativ primar este crearea de lucrători capabili să fie oameni cerești, membri ai Împărăției lui Dumnezeu, iar în relație cu lucrătorii căzuți, există și un act creativ secundar de asistență plină de har la trecerea de la animalitate la umanitatea pământească. O astfel de doctrină a apariției omului este o combinație a teoriei preexistenței sufletului cu teoria creaționismului.

Mulți Părinți ai Bisericii și gânditori creștini în general spun că Dumnezeu a creat lumea conform ideilor sale divine. De exemplu, Origen scrie: „Eu cred: la fel cum o casă sau o navă este construită și creată conform imaginilor de construcție, iar începutul unei case sau nave este primit din imagini și concepte în construcție, așa totul s-a întâmplat conform conceptelor. a viitorului, revelat zeilor în înțelepciune. Toate ai făcut cu înțelepciune” (Ps. 103:24). Aceasta înseamnă: Dumnezeu, după ce a creat, ca să spunem așa, Înțelepciunea vie, a instruit-o să dea formă și înfățișare ființelor și, respectiv, materiei, imaginilor din ea” (In lohannem jg. 23, 18-24, 10).

Cum să înțelegeți ideile despre care vorbește Origen? Pot fi privite ca aparținând esenței lui Dumnezeu, în felul în care sentimentele și dorințele omului sunt momentele vieții unui om? O astfel de doctrină ar fi logic insuportabilă: după poziţia stabilită mai sus, în Dumnezeu, ca Nimic Divin, şi chiar în Dumnezeu, ca Sfântă Treime a Persoanelor Divine, nu există nimic identic cu conţinutul existenţei lumii, nu există nimic. în sensul strict care se potrivește la fel (Rezultă că dacă Dumnezeu creează lumea după ideile sale, care servesc drept modele ale lumii, atunci această doctrină poate fi dezvoltată numai sub următoarea formă: Dumnezeu creează tipurile lumii; aceste tipuri nu aparțin esenței Sale, ele sunt deja

Ceva creat, acel plan creat și contemplat de Dumnezeu, conform căruia El creează în continuare lumea reală. Cu toate acestea, ideile antropomorfe deja corectate nu sunt deloc necesare și lipsite de sens dacă alcătuirea primordială a lumii este compusă din figuri substanțiale. De fapt, agentul substanţial este o idee concretă supratemporală vie; a admite că Dumnezeu are această idee în afara Sine ca gând al Său și, în plus, creează această idee în afara Lui ca element al lumii, ar fi o dublare absurdă și inutilă de esențe: o soluție simplă și clară este cuprinsă în asertiune. că Dumnezeu creează agenți vii și în același timp contemplă creația Sa în original. O astfel de interpretare poate fi aplicată cuvintelor Sf. Ioan Damaschinul: „Dumnezeu creează gândurile; Gândul lui există ca faptă împlinită de Cuvânt, completată de Duhul" (De flde orthod., cartea 2, cap. 2).

Dumnezeu creează figuri substanțiale, înzestrându-le cu principiile formale ale activității lor (logos abstract); purtătorii acestor începuturi abstract-ideale sunt figuri create pe care Dumnezeu le creează împreună cu formele activității lor și le contemplă ca pe o ființă extra-divine. În ceea ce privește ideile abstracte, care sunt tipuri de viață (specifice, generice etc.), acestea, așa cum am menționat deja, sunt elaborate de actori înșiși. Numai în starea de declin cauzată de cădere viața făcătorilor dobândește acel grad de monotonie, care se exprimă în conceptele generale de specii, genuri etc. Prin propriul său scop ideal, fiecare făcător este un unic original și de neînlocuit. individual de către alte fiinţe. Care este această identitate individuală? — Aceasta este acea activitate creatoare desăvârșită care este desfășurată de cel care face în Împărăția lui Dumnezeu. În starea de viață păcătoasă din afara Împărăției lui Dumnezeu, scopul ideal al agentului există pentru el în subconștientul său, ca idee individuală normativă. De cine este creată această idee? Dacă presupunem că Dumnezeu, în crearea actorului, creează și o idee individuală specifică a comportamentului său perfect, atunci aceasta ar însemna că vârful creativității disponibil actorului în Împărăția lui Dumnezeu ar fi pur și simplu o repetare literală a ceea ce Dumnezeu a creat deja în idee. Atunci realizarea individualității cuiva de către o ființă vie ar fi chiar mai puțin creativă decât interpretarea unei simfonii de către muzicieni dintr-o partitură necreată de geniul lor. Nu este nevoie însă să devalorizezi individualitatea agenților creați în acest fel. Continuând speculațiile în spiritul teoriilor expuse mai sus, putem propune următoarea soluție la o întrebare dificilă, în picioare

ceea ce este înaintea noastră. Providența lui Dumnezeu, fără a încălca libertatea unei singure ființe, găsește mijloace de a pune muncitorul căzut în astfel de condiții încât uneori, după un lung și anevoios proces de dezvoltare, muncitorul condamnă calea răului și începe să se ridice la pragul Împărăției lui Dumnezeu. Ajuns la ea, el este răsplătit cu îndumnezeire, iar apoi, dând dovadă de iubire atotcuprinzătoare și folosind o atotștiință perfectă, făcătorul creează manifestări individuale absolut valoroase, corelate armonios cu întreaga lume și constituind deci o contribuție perfectă la

creativitatea conciliară a membrilor. a Împărăției (a lui Dumnezeu. Fiind în afara Împărăției Dumnezeu în stare de cădere, actorul, datorită supratemporalității și consubstanțialității sale cu alte ființe, păstrează totuși o legătură cu întreaga lume și de aceea are în subconștientul său creativitatea sa viitoare perfectă, ca un far și o scară pentru evaluarea comportamentului său, adică ca idee individuală normativă *).

Mi se poate obiecta că atribui creaturilor o putere excesivă, divină, de creativitate; Una dintre trăsăturile acestei imagini este exprimată în faptul că Dumnezeu Creatorul creează ființe capabile de activitate creatoare. Cu toate acestea, trebuie să fim conștienți de faptul că imaginea lui Dumnezeu în om nu este prezența unor astfel de proprietăți într-o persoană care ar fi identice cu proprietățile lui Dumnezeu, adică s-ar încadra sub unul și același concept în sens logic: asemănarea dintre Dumnezeu și creație poate fi doar metalogică, nu bazată pe identitate ontologică. Prin urmare, găsind orice trăsătură a chipului lui Dumnezeu în creatură, suntem întotdeauna convinși că este doar o umbră a ceea ce este inerent lui Dumnezeu. Astfel, de exemplu, există o diferență profundă între creativitatea lui Dumnezeu și agenții creatori. Dumnezeu creează ființe vii capabile de viață independentă, în timp ce ființele create creează doar manifestări ale vieții lor și realizează doar idei abstracte, dar nu pot crea o singură ființă vie.

Învățătura pe care am expus-o este cel mai pur teism, care nu conține nici cea mai mică concesie față de panteism, o direcție logic insuportabilă, care duce la contradicții și fundături. Este de la sine înțeles că acest teism trebuie

*) Pentru utilizarea acestei învățături pentru a explica conștiința și căile de dezvoltare morală a figurilor, vezi cartea mea „Calea către Dumnezeu și lupta împotriva lui Dumnezeu” (Fundamentals of Ethics; viitoare). În ceea ce privește învățătura despre apocatastaza tuturor ființelor căzute, permiteți-mi să vă reamintesc că este disponibilă de la Părintele Bisericii, Sf. Grigore de Nissago.

■ să fie completat în continuare de doctrina coborârii lui Dumnezeu în lume, care constă în faptul că Persoana a II-a a Sfintei Treimi, Logosul, unind în mod miraculos natura omului de natura sa Divină, intră într-o legătură intimă cu întregul proces mondial, totuși, chiar și aici puritatea teismului rămâne intactă și în mintea celui care își amintește poziția de bază a ideii omului-Dumnezeu despre unitatea inseparabilă, dar și necontopită a două naturi în El - Divin și uman. Toate virtuțile panteismului, toată poezia lui, recunoașterea pătrunderii lumii de către Dumnezeu, viziunea participării lui Dumnezeu la fiecare proces și proprietăți pozitive ale lumii sunt păstrate în acest teism și sunt chiar ridicate la un nivel superior, deoarece diferenţa ontologică conferă comunicării dintre Dumnezeu şi lume caracterul unei manifestări libere a iubirii eterogene.au început cooperarea creatoare între ele.

Învățătura de mai sus va deveni și mai clară când o voi compara cu teoria pr. S. Bulgakov, mai ales în forma în care este dezvoltat în cartea sa Mielul lui Dumnezeu și Mângâietorul, în legătură cu doctrina Sofia. Din. Serghie distinge Sophia divină în Dumnezeu și Sofia creată în lume. El dezvoltă doctrina Sophiei Divine, bazată pe diferența dintre conceptele de ipostas divin și natură divină (usiya, owía). Oi spune: „spiritul are o personalitate și o natură"; Spiritul Divin „are o personalitate tripartită și natura Sa unică", care poate fi numită termenii usiya sau βείτης, adică Zeitate. Natura lui Dumnezeu este viața lui Dumnezeu, ens realissimuin, adică Unitatea Atotească pozitivă, care include „Totul, căci nicio limită nu este potrivită în raport cu Divinul". Această „Atot-unitate calitativă" este Dumnezeu în auto-revelația Sa, „este ceea ce se numește în Cuvântul lui Dumnezeu: Înțelepciunea lui Dumnezeu, Sofia" (124c).

Divina Sofia are sens nu numai pentru Dumnezeu, ca viață a Sa, ci și pentru om, și în el și pentru toată creația, ca prototip al lui: „omul este creat de Dumnezeu după chipul lui Dumnezeu, iar acest chip este ens. realissimum.prin acest zeu creat" (135). „Sophia divină, ca întreg organismul ideilor, este umanitatea pre-eternă în Dumnezeu, ca arhetip divin și fundament pentru existența omului". Există un fel de „identitate analogică" a lui Dumnezeu și a omului, Prototip și imagine. Logosul, în care este ipostazată Divina Sofia, este Omul pre-etern, Omul Ceresc, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului (136s.).

Sophia creată este un început foarte apropiat de Sofia Divină. „Unul și același în conținutul său (deși nu în ființă) Totul în lumea divină și creată, în

Sophia divină și creată", spune pr. Bulgakov. „Una Sophia este revelată atât în Dumnezeu, cât și în creație. Prin urmare, dacă definiția negativă conform căreia Dumnezeu a creat lumea din nimic elimină ideea oricărui început non-divin și extra-divin al creației, atunci conținutul ei pozitiv poate fi doar astfel încât Dumnezeu a creat lumea de la sine. natură." „Crearea lumii constă metafizic în faptul că Dumnezeu și-a pus propria Sa lume divină, nu ca preexistentă, ci ca devenire. În acest sens, El a dizolvat-o cu neant, cufundându-l (în devenire." "Dumnezeiasca Sofia a devenit Sophia creației. Dumnezeu, ca să spunem așa, S-a repetat în creație, S-a reflectat în inexistență" („Mielul lui Dumnezeu", p. 148, 149).

Deci, conținutul pozitiv al lumii creat de Dumnezeu nu este creat din nou de Dumnezeu: este același cu conținutul care este deja în Dumnezeu. Mai mult, dezvoltarea ulterioară a lumii este lucrarea lui Dumnezeu Duhul Sfânt Însuși: „puterea vieții și a dezvoltării este puterea Duhului Sfânt în natură, harul natural al vieții". „Trebuie să înțelegem și să acceptăm acest har natural al creației în toată inseparabilitatea ei de lumea naturală, fără a fi șocați de păgânismul sau panteismul imaginar, care se opune de fapt deismului gol și mortal, care separă Creatorul de creatură" („ Mângâietorul", p. 241).

În special, despre om ca spirit creat, pr. S. Bulgakov spune că este o ființă creată-necreată: „Dumnezeu însuși, creând trupul omenesc din praful pământului, adică unindu-l cu natura creată, ca propria sa lume, din Sine“, a suflat în el suflare de viață și omul a devenit un suflet viu” (Geneza 2:7). Spiritul este necreat chiar și în cele două sensuri ale acestui cuvânt: în primul rând, ca rază a slavei lui Dumnezeu Însuși și, în al doilea rând, ca sine care se întreține de sine: „Dumnezeu, chemându-și suflarea în ființă ipostatică, ipostazizând razele Sale. propria glorie, face aceasta printr-un singur act etern împreună cu ipostasul însuși. Creativitatea lui Dumnezeu, așa cum ar fi, se întreabă eu creat, nu este eu? dacă are în sine voința de a trăi și ține seama de răspuns și de creație” („Mielul lui Dumnezeu”, pp. 114, 115).

Afirmația că în lumea divină și creată totul este „unul și același în conținutul său (deși nu în ființă)” (Agn. 148), și toate învățăturile asociate cu acesta, conțin o aproximare ontologică excesivă a lumii și mai ales a omului către Dumnezeu. După cum s-a spus mai sus, este logic incompatibil cu doctrina lui Dumnezeu dată în teologia negativă, chiar și după adăugarea acesteia de teologie pozitivă. Aparent, pr. S. Bulgakov

a recunoscut acest lucru când, în Lumina Niciodată-Serii, în secțiunea despre Nimicul divin, a spus: „Lumea este cuprinsă în Dumnezeu, dar nu este Dumnezeu, căci este separată de Divinitate printr-un abis de transcendență de netrecut. ” (151).

Dacă închidem ochii la imposibilitatea logică de bază a identității conținutului lui Dumnezeu și a lumii, atunci în viitor această neglijare a coerenței logice se va răzbuna asupra celor care vor duce la dificultăți de netrecut . În primul rând, această învățătură conține o diminuare a puterii creatoare atât a lui Dumnezeu, cât și a omului. Adevărat, spune că Dumnezeu nu ia nimic din afara Lui, dar imediat se adaugă că El împrumută de la Sine tot conținutul lumii; Astfel, nu există creativitate în crearea lumii, există doar o rearanjare a conținutului ei, exteriorizarea ei. Și omul nu creează un conținut nou pozitiv, ci doar repetă într-o formă temporară conținutul etern al vieții Divine. Convergența ontologică excesivă a lui Dumnezeu și a omului îl slăbește întotdeauna nu numai pe Bot, ci și pe om. Potrivit pr. Serghie, inspirația creatoare în sine „este incapabil să introducă ceva nou ontologic în existență, să îmbogățească ființa cu teme noi”; în activitatea făpturii este posibilă doar noutatea „modală”, adică transformarea unui conținut posibil într-unul real („Mângâietorul”, 250c).

Dacă conținutul pozitiv al umanității este identic cu conținutul vieții Divine, atunci trebuie să admitem că omul este consubstanțial cu Dumnezeu. Conform dogmei creștine, apropierea omului de Dumnezeu are loc prin mijlocirea lui Dumnezeu-omul Iisus Hristos: având două naturi profund diferite, dar în mod miraculos fără a se îmbina, divină și umană, Iisus Hristos, una dintre aceste naturi, este consubstanțială. cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar celălalt este consubstanțial cu noi,

oamenii. La o. S. Bulgakov, nu întruparea lui Hristos îl apropie pe om de Dumnezeu, ci, dimpotrivă, consubstanțialitatea lui Dumnezeu și a omului ajută Logosul să devină om. Să adăugăm aici învățătura că spiritualitatea omului nu este creată, că ea a apărut ca urmare a „respirației” lui Dumnezeu „din Sine suflare de viață” astfel încât Dumnezeu a dat această „respirație”, revărsarea firii Sale. , existență ipostatică; Nu înseamnă aceasta că o persoană, fiind ca persoană necreată, se află în această privință la nivelul lui Dumnezeu Fiul și al Duhului Sfânt: Fiul nu este creat de Dumnezeu, ci se naște, Duhul purcede, omul este turnat. Din fericire, la o asemenea extremă învățătura pr. S. Bulgakov nu ajunge, deoarece în prezent a suferit o schimbare semnificativă. În cartea „Mielul lui Dumnezeu” se spunea că omul „își primește însăși ipostaza de la Dumnezeu în timpul creației sale ca inspirație a lui Dumnezeu”.

a unui spirit natural, iar prin aceasta devine „viu în sufletul meu”, un om viu – eu, în care, pentru cine și prin care trăiește omenirea lui” (136). În cartea Mângâietorul, această învățătură este schimbată în felul următor: omul este „o suprafăptură în lume, ca având în sine un duh venit de la Dumnezeu și, deși creat, dar după chipul lui Dumnezeu, un ipostas (244). În articolul „Problema nemuririi condiționate”, acest amendament la (vechea învățătură) este exprimat și mai clar: „Dumnezeu a suflat în om din Sine suflare de viață. Astfel, o persoană are în sine un principiu necreat-creat, aparține (veșniciei lumii divine, deși primește o ființă personală originară doar în creația sa ”(„ Calea ”, 1937 Nr. 52, p. 20c.). Se pare că aceste cuvinte sunt necesare pentru a o interpreta într-un asemenea modul în care spiritul care a venit direct de la Dumnezeu, formând omul, este spiritualitatea, și nu ego-ul omului însuși, ci în ceea ce privește ego-ul personal, căruia îi este dată această spiritualitate a lui Dumnezeu, este un principiu creat de Dumnezeu în propriul Său imaginea și parțial auto-creatoare.înmuierea doctrinei supracreaturii omului nu ajută nimic : să ne amintim că însăși creația, cu atât mai mult creația după chipul lui Dumnezeu, este la Pr. Serghie în alcătuirea ei pozitivă pur și simplu exteriorizarea de însuși conținutul Divin Sophian.

Sam o. Serghie de multe ori, mai ales în cartea Mângâietorul, spune că sistemul său de învățături poate părea panteist și într-o oarecare măsură este de acord cu aceasta, declarând: „da, acesta este panteism, dar doar destul de pios, sau, mai precis, ca mine. Prefer întotdeauna să mă exprim pentru a evita ambiguitatea, panenteismul” (Consolarea 232). Panteismul, spune el, „este un moment inamovibil din punct de vedere dialectic în cosmologia sofiologică” (ibid.). „Minciuna panteismului”, continuă pr. S. Bulgakov, „nu în faptul că el recunoaște puterea divină care acționează în crearea lui Dumnezeu și constituie baza ei pozitivă, ci doar în faptul că această putere a lui Dumnezeu în lume este egală cu Dumnezeu însuși, a cărui acțiune sau energie. este. Dumnezeu este o ființă personală, lumea este impersonală. Dumnezeu are în sine propria sa viață transcendentală, care este revelată doar în lume, dar nu este în niciun caz epuizată de ea” (ibid.). Ca răspuns la aceasta. Permiteți-mi să vă reamintesc că numai panteismul naturalist brut îl identifică pur și simplu pe Dumnezeu cu lumea; forme complexe

rafinate de panteism, de exemplu, panteismul lui Plotin, Spinoza, Ed. Hartmann (vezi sistemul său remarcabil în ceea ce privește subtilitatea dezvoltării în cartea „Kategorienlehre”) afirmă întotdeauna

este doar o identitate parțială a lui Dumnezeu și a lumii, ea recunoaște că lumea este o manifestare a lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este în niciun caz epuizat de această Manifestare.

Al doilea semn, pe care pr. S. Bulgakov vrea să deosebească panepteismul său de falsul panteism, găsește în următoarele: „lumea se caracterizează printr-o originalitate creată dată de Dumnezeu, datorită căreia este la fel de imposibil fie să identificăm Creatorul și creația, fie să o despărțim. de la el." „Temelia divină a lumii („panteismul său”) este determinată nu de faptul că Dumnezeul personal însuși este prezent prin Personalitatea Sa - în lume, identificându-se cu el, ci de sophia întemeierii sale: Dumnezeu creează lumea de către Sophia și în Sophia, și în sensul întemeierii sale sofice, lumea - divină, deși în același timp extra-divină în originalitatea ei creată” (232p.).

Dar ce este această „originalitate” a lumii în sistemul pr. Bulgakov. Nu are un nou conținut pozitiv pentru el, deoarece tot conținutul pozitiv este conținut în Atoate-Realitatea Divinei Sofia. Constă doar în faptul că conținutul Divin al Sophiei capătă o nouă modalitate, o existență extra-divine, ia naștere! în legătură cu faptul că Dumnezeu i-a adăugat „nimic”: „în creație”, spune pr. Sergius, „nu există nimic care să nu aparțină Sofiei, cu excepția nimicului în sine, care este singurul său început (vezi Lumina Serii). Prin creație, ea ia naștere, este pusă de Dumnezeu, ca ființă proprie, extra-divine: ουκ δν devine p) ον potențializează la ființă” (Consolarea 222).

Aspectul extra-divin al lumii în învățăturile pr. S. Bulgakov este atât de gol, identitatea parțială a lui Dumnezeu și a lumii este atât de hipertrofiată încât panenteismul pr. Sergius trebuie considerat un fel de panteism. Nu este surprinzător, așadar, că principalele neajunsuri ale panteismului îi sunt inerente: 1) lipsa de temei logică, 2) imposibilitatea de a explica libertatea, 3) incomprehensibilitatea sursei răului.

Imposibilitatea logică de a admite orice identitate, chiar parțială, a lui Dumnezeu și a lumii, împreună cu doctrina lui Dumnezeu ca Nimic Divin, a fost deja indicată mai sus. Părintele Serghie nu vede această imposibilitate, pentru că nu apreciază suficient originalitatea apofatismului și se gândește la Dumnezeu ca la Absolut. „Absolut”, spune pr. Bulgakov, „nu este niciodată conceput, niciodată recunoscut, nu există în absolutitatea sa abstractă, doar ca o noapte înghețată a inexistenței – un astfel de Absolut este cu adevărat nonsensurile abstracției”. „Asolutul însuși este relativ în absolutitatea sa” (407). De fapt, Dumnezeu este Superabsolutul; Nu este Absolutul, corelativ cu relativul.

Această exaltare incomensurabilă a lui Dumnezeu și detașarea Sa ontologică de tot ceea ce este corelativ pământesc nu este deloc o abstracție: dimpotrivă, tocmai aceasta este realitatea concrete, adevărata plenitudine care se deschide contemplației mistice.

Pe lângă subestimarea apofatismului, pr. Serghie are un singur argument pozitiv, (îndemnându-l să afirme identitatea parțială a lui Dumnezeu și a lumii. El crede că. Natura divină, ca Ens reaissimum, trebuie să fie o Atot-Unitate pozitivă, inclusiv Totul, pentru că altfel, adică, în prezență. a oricărui conținut pozitiv, extra-divin, natura lui Dumnezeu s-ar dovedi a fi limitată, sărăcită.Această idee este răspândită, răspândită în filozofie și în special în literatura rusă: o găsim la V. Solovyov, la Karsavin, în Frank. Între timp, este incorect. așa cum a subliniat Spinoza cu mult timp în urmă, există o relație reciprocă a două obiecte omogene.Dumnezeu și viața divină intratrinitariană sunt ceva complet diferit din punct de vedere metalogic în comparație cu lumea creată; prin urmare, - Evlavia ființei create nu dăunează plinătății divine a vieții.

O distincție ontologică clară între Creator și creatură poate părea ca o îndepărtare a lui Dumnezeu din lume, o asemenea transcendență a Lui, în virtutea căreia lumea este tărâmul ființei părăsite de Dumnezeu. Între timp, marile religii, în special creștinismul, bazându-se pe experiența mistică a tuturor popoarelor și a tuturor timpurilor, vorbesc despre natura atotpătrunzătoare a lumii de către Dumnezeu. Panteismul pare atât de atractiv pentru că mulți oameni cred că a abandona panteismul înseamnă a respinge ideea de omniprezență. Dumnezeu în lume. O. S. Bulgakov, expunând doctrina sa despre viață ca acțiune a Duhului Sfânt, spune: „Acuzațiile mult valoroase și nu întotdeauna gândite ale panteismului cu fricile lor iluzorii ar putea fi aplicate cu cea mai mare rațiune tocmai acestui pan-pneumatism, la doctrina universului Duhul Duhului Sfânt în lume: prin Duhul Sfânt fiecare suflet este viu” (Mângâietorul, 322). Ca răspuns la aceasta, observ că delimitarea ontologică a Creatorului și a lumii create de El nu este un obstacol pentru dragostea Creatorului pentru creațiile Sale, pentru ajutorul Său plin de har, pentru combinarea puterii Sale cu puterile creaturilor care se străduiesc sincer. pentru bine. Această unitate iubitoare a lui Dumnezeu cu lumea este omniprezența Sa în lume. Astfel, teza pe care o susțin include recunoașterea că „prin Duhul Sfânt fiecare suflet este viu”, dar această poziție este dezvoltată sub forma afirmației că toate lucrurile bune din lume sunt făcute spre bine.

la cooperarea inseparabilă, însă, ontologică necontopită a lui Dumnezeu cu lumea.

Al doilea și al treilea deficiențe esențiale ale panteismului, inerente acestuia, precum și panteismului, constau în faptul că nu poate explica în mod inteligibil răul din lume și libertatea agenților creaturi. Răul nu este doar incompletitudinea ființei, adică nimicul relativ. Are un

anumit conținut particular, dar care suprimă alte conținuturi pozitive și astfel, în final, duce la scăderea plinătății vieții. Fără îndoială, răul este întotdeauna un parazit al binelui, el se realizează prin folosirea forțelor binelui, dar tocmai această incapacitate de a se descurca fără bine presupune ingeniozitatea creatoare a celor care fac răul și libertatea manifestărilor vieții lor de la Dumnezeu, în ciuda faptul că sunt creați de Dumnezeu. Lucrătorii care au pornit pe calea răului aduc cu adevărat ceva nou în lume, cel puțin sub forma unei noi combinații de elemente deja existente ale lumii, iar acest nou este cu adevărat ceva care nu există în ființa divină, care indică capacitatea agenților creați la creativitate independentă. Această activitate creatoare rea și, prin urmare, fără îndoială extra-divine și libertatea creaturilor de Dumnezeu este sistemul pr. S. Bulgakov nu poate explica, pentru că în creație nu găsește nimic în afară de Sofia și nimic ', care a devenit μή òν Ho μη δν, nu poate fi o figură liberă, extra-divine și anti-divine. Experiența creștină arată clar că nu meonii intră pe calea răului, ci ființe care se afirmă, ca mine, și opunându-și cu mândrie sau în orice caz cu dragoste de sine eul lor lui Dumnezeu și lumii. Acest adevăr este suficient pentru a admite că Ens realissimum, nu totul în sine, concluzionează că există în conținutul său o ființă care nu este identică cu Divina Sofia. În sistemul de Învățătura lui Serghie despre aspectul extra-divin al lumii este deosebit de necesară, întrucât întâlnim în el conceptul neașteptat al „fației întunecate a Sophiei” (Consolation, 234) și chiar conceptul de „Sophia căzută” (317). Cu greu este posibil să o numești pe Sophia o ființă decăzută.

În cartea „Mielul lui Dumnezeu”, vorbind despre „relația pozitivă” dintre Chip și Prototip, adică om și Dumnezeu, pr. Sergiy numește acest raport „o identitate analogă” (136). Cuvântul „analog”, mai ales dacă este luat în legătură cu învățăturile lui Dionisie Areopagitul *),

*) Vezi Vlad. Lossky, La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite, Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, or. V, 1930.

sugerează că, poate, pr. Sergiu dorește să introducă conceptul de identitate metalogică, similar modului în care se poate stabili conceptul de similaritate și diferență metalogică, care a fost menționat mai sus. Față de aceasta, trebuie totuși remarcat că conceptele de asemănare și diferență sunt suficient de complexe și flexibile pentru a face posibilă admiterea, pe lângă logica, și a asemănării și diferenței metalogice. Conceptul de identitate este o altă chestiune: are un conținut prea clar și limitat, permițând doar diferența dintre identitatea deplină și cea parțială în sensul logic al cuvântului. De altfel, dacă pr. Serghie a vrut să introducă conceptul de astfel de identitate, care, de fapt, nu este deloc identitate, ar fi trebuit să-și expună întreaga învățătură despre relația dintre Divin și a creat Sophia în diferite tonuri, disociindu-se clar de panteism.

Ca urmare a dragostei, pr. S. Bulgakov la doctrina antinomiei conștiinței religioase, totul este dublat în prezentarea lui a

principalelor adevăruri religioase, totul trece unul în celălalt, se poate spune „da” și „nu” despre orice. Cum ar trebui să tratăm această latură a sistemului pr. S. Bulgakov și cum ar trebui să îl înțelegem în spiritul creatorului său? Există filozofi, de exemplu, Hegel și susținători ai materialismului dialectic, care afirmă că realitatea vie nu este doar liberă de legea contradicției, ci chiar reprezintă o contradicție întruchipată. Eroarea acestui gând este discutată în detaliu în Logica mea (§ 36). Nu este nevoie să discutăm această problemă în acest articol, întrucât pr. Sergius să spună că „antinomia nu este o contradicție”. În legătură cu această remarcă, spunând că „în viața spirituală antinomianismul este inevitabil și rodnic”, el discută o astfel de antinomie a vieții creștine precum necesitatea de a îmbina „smerenia și îndrăzneala profetică” (Consolarea 350). De aici reiese că sub caracterul antinomic al pr. Sergius înțelege combinația de contrarii într-un anumit întreg al vieții. Se realizează fără nicio încălcare a legii contradicției, sub forma versatilității ființei, combinând proprietăți opuse în diverse relații. Apariția contradicției este atunci când proprietăți opuse sunt atribuite aceluiași obiect fără a specifica în ce aspecte diferite îi sunt inerente. Aprofundarea în continuare a întrebării înlătură aparența de contradicție prin indicarea acestor relații diferite. Se poate spera ca în lucrările sale viitoare, pr. S. Bulgakov, introducând noi distincții și distincții, va elimina acele îndoieli care sunt cauzate de lucrările sale anterioare.

Probleme discutate de Prot. S. Bulgakov, să aparțină celor mai complexe și dificile în alcătuirea metafizicii creștine. Fiecare dintre ele deschide câmpul pentru soluții foarte diferite, iar orice soluție, datorită legăturii cu nenumărate alte probleme, nu poate fi finalizată, necesită completări, restricții și explicații ulterioare. Asemenea investigații pot fi efectuate numai cu condiția unei discuții calme despre acestea de către multe persoane; ar trebui să facă obiectul multor cărți, articole, prelegeri și dezbateri. Disputele substanțiale cu privire la aceste întrebări sunt posibile numai sub condiția toleranței binevoitoare și a disciplinei spirituale care înfrânează pasiunile. Spre profundul meu regret, desfășurarea calmă a disputelor despre sofiologie a devenit aproape imposibilă din cauza faptului că Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse din Karlovna, și mai ales Patriarhia Moscovei, a emis o condamnare grăbită și ascuțită a învățăturilor pr. S. Bulgakov fără nicio discuție prealabilă a acestora în literatură. Decret al Patriarhiei Moscovei de condamnare prematură a sofiologiei pr. S. Bulgakov, poate fi plăcut și util doar pentru guvernul bolșevic, care se străduiește să aducă discordie și se împarte în rândurile credincioșilor; pentru Biserica Ortodoxă, totuși, acest edict, atât în viața sa interioară, cât și în poziția sa între alte confesiuni creștine, este fără îndoială dăunător: în viața sa interioară trezește patimi care exclud posibilitatea unei investigații calme, iar în viața sa exterioară poate evocă gânduri în membrii altor confesiuni.că în ortodoxă rusă gândirea teologică originară a Bisericii nu poate fi discutată, pentru că este înăbușită chiar din muguri.

I. Lossky.

SANGUINIS SINE EFFUSION

(DESPRE INTEGRITATEA FILOZOFICĂ).

„Cel mai mare bine pentru o persoană este să vorbească toată ziua despre virtute.”

Platon. Apologia lui Socrate.

Dacă etica este cea mai înaltă, Avraam a pierit.

Kierkegaard.

Karl Jaspers, fără îndoială, este în prezent unul dintre cei mai remarcabili filosofi din Germania - prin profunzime, forță, intensitate și sinceritate de gândire cu totul excepțională (acea Redlichkeit, pe care o iubește și o apreciază atât de mult în Nietzsche și Kierkegaard și pe care Kant l-a insuflat în filozofia germană).). Mica sa carte Vernunft und Existent, compilată din prelegerile pe care le-a ținut în limba germană în Olanda și publicată în Olanda în limba germană, este așadar de mare interes pentru noi. Ea amintește de micile articole relativ puțin citite, dar nu mai puțin remarcabile ale lui Kant: „despre cauza eșecului tuturor prin teodicee” și „ce înseamnă să te orientezi în gândire?”. „Folosim cuvântul minte, spune Jaspers, dându-i amploarea, claritatea și veridicitatea pe care i le-a dat Kant” (V. et Ex. 26) 2) Fără îndoială, cartea lui Jaspers i-ar fi dat o satisfacție deplină marelui filosof Koenigsberg. Jaspers ar putea lua, ca motto pentru cartea sa, cuvintele cu care Kant își încheie articolul al doilea: „prieteni ai rasei umane și ceea ce este mai sacru pentru oameni, nu contesta cu rațiune ceea ce o face cea mai înaltă binecuvântare de pe pământ - și anume dreptul său de a fi ultima piatră de încercare a adevărului” (der lezte Probierstein der Wahrheit zu sein).

Articolul lui Kant a fost scris în legătură cu cunoscuta dispută dintre Jacobi și Moses Mendelssohn. Deși Kant i-a reproșat întotdeauna lui Mendelssohn că nu înțelege filozofia critică - în disputa cu Jacobi, el uită și îi iartă toate păcatele sale vechi și ia partea lui în întregime, în măsura în care apără împotriva lui Jacobi dreptul rațiunii de a fi ultima piatră de încercare a adevărului sau , pentru a folosi limbajul mai solemn al lui Anselm , dreptul de a fi judex et princeps omnium. „Voi arăta, scrie Kant, că în realitate este doar rațiune, și nu un simț imaginar misterios al adevărului, sau o intuiție extraordinară (Anschauung) sub numele de credință, prin care, pe lângă rațiune, este testată tradiția sau revelația - că numai rațiunea umană pură, cu cât de insistent și cu zel legitim, susținea Mendelssohn, ne oferă posibilitatea de a ne orienta. Credința, în care, fără a cere consimțământul rațiunii, este investit conținutul revelației și

tradiției, Kant, în deplin acord cu Mendelssohn, o respinge cel mai hotărât.

Jaspers, desigur, nu vorbește despre Jacobi, care, pe bună dreptate sau pe nedrept, a ocupat o poziție foarte modestă în istoria gândirii europene, ci despre doi filozofi moderni, a căror semnificație și influență în timpul nostru, după Jaspers, este incomparabilă cu orice - despre Nietzsche și Kierkegaard. În plus, ambii, spre deosebire de Jacobi, sunt departe de a fi un exemplu de bunăvoință și evlavie de înțeles. Cu tot talentul lor extraordinar - Jaspers, fără ezitare, îi plasează printre cele mai mari genii filozofice ale omenirii - amândoi, în discursurile lor extreme, tăioase, neîngrădite, care nu țin cont nici de abilitățile noastre de gândire, nici de cinstita de timp. tradițiile celor cuvenite și demne sunt, parcă, o provocare pentru toate legile divine și umane. Ceea ce ne lovește și ne șochează în primul rând este ura lor neîngrădită și disprețul față de rațiune. Tot ce ne-au spus ei este marcat de această ură și acest dispreț. Mai este posibil, după Nietzsche și Kierkegaard, să ai încredere în rațiune, să cauți adevărul din rațiune, să construiești filozofia sub îndrumarea ei? Cu atât mai mult cu cât, repet, Jaspers nu vrea și nu poate să se îndepărteze de Nietzsche și Kierkegaard, conștiinciozitatea sa de gânditor (Redlichkeit) nu îi permite să facă acest lucru. „Odată cu ele a venit o schimbare în filozofia occidentală, a cărei ultimă semnificație nu poate fi încă evaluată” (6). Și încă ceva: „gândirea lor creează o nouă atmosferă. Ei depășesc toate limitele pe care toți cei dinaintea lor le considerau definitive. Se pare că nu le mai este frică de nimic din gândurile lor. În astfel de expresii și chiar mai puternice

rit Jaspers asupra operei filozofice a lui Nietzsche și Kierkegaard. În literatura modernă, nimeni atât de apreciat și cu atâta tandrețe și dragoste, la marginea reverenței, chiar adorației, nu vorbea despre ei. Și totuși, nu le putem accepta. „Amândoi fac un salt în transcendent, dar într-o ființă în transcendent în care nimeni nu-i urmează cu adevărat (15). „Nimeni nu acceptă răspunsurile lor – nu sunt ale noastre” (25). Și încă ceva: „există un lucru comun în acțiunea lor - atât încântă, cât și apoi dezamăgește, ambele captează și pleacă nemulțumiți, de parcă ar da drumul cu mâinile și inimile goale. Ele distrug posibilitatea oricărei satisfacții. Între timp, filosofia poate, filozofia trebuie să dea și le-a dat întotdeauna oamenilor satisfacție. „De-a lungul veacurilor trece o taină, care însă se dezvăluie celor care se împărtășesc din el, care în fiecare generație poate duce la ceea ce ni s-a transmis despre Parmenide și Anselm: acea satisfacție de neînțeles în gânduri, care pentru cei care nu înțeleg pare a fi o abstracție formală, fără a conține prostii corporale” (107).

Ce explică și care este sensul faptului uimitor că filosofia, care în fiecare generație a dat satisfacție celor cărora le-a dezvăluit esența sa, nu a dezvăluit nimic unor astfel de văzători străluciți precum au fost, după Jaspers, Kierkegaard și Nietzsche? „În timp ce o persoană filosofează... se simte în legătură... cu un lanț secret deschis de

oameni care caută liber” (107). Ce? Kierkegaard și Nietzsche nu căutau liber oameni? Jaspers răspunde: „Sunt excepții în toate sensurile (16). Și, „existând ca excepții, ei își îndeplinesc sarcina”. În consecință, „întrebarea este cum să trăim pentru noi, când nu ne reprezentăm ca excepții, ci, privind excepțiile, ne căutăm propriile căi interioare” (24). Cu alte cuvinte: pe de o parte, „toți suntem” – sau, cum spunea Dostoievski, „totul”*;

*) Dostoievski folosește cuvântul „totul” în Notele sale din subteran. Jaspers nu vorbește despre Dostoievski: probabil că nu a fost interesat de scriitorul rus sau nu consideră necesar să-l amintească atunci când vine vorba de filosofie. Dar Nietzsche cunoștea Notes from the Underground și vorbea cu entuziasm despre ele. Nu este nimic imposibil în faptul că fraza sa atât de sfidătoare - pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam - este doar o traducere a cuvintelor omului subteran: „Va eșua lumea sau nu voi bea ceai? Voi spune că lumea va eșua, dar că am mereu ceai.

pers. Și pe asta, și pe cealaltă parte, se creează Filosofia. Dar unde este adevărata filozofie? De partea tuturor sau a oamenilor singuri? Și cum să te „orientezi” în această întrebare? Cine va judeca aici? Rațiunea, pe care Kant și Mendelssohn o consideră singura piatră de încercare a adevărului? Sau acel Dumnezeu îndepărtat, care „prin capetele tuturor zeilor apropiați cere... să nu cadă în multiplicitatea care ne împrăștie”, după cuvintele lui Jaspers? (pag. 72).

Jaspers amintește, de asemenea, de „cuvântul existenței”, pe care Kierkegaard „l-a ridicat în sfera din care tot ceea ce nu se pretează să definească cunoașterea ne apare în profunzimea sa infinită” (26). Dar din nou întreb: cui îi aparține ultimul cuvânt decisiv? Este un zeu îndepărtat, ale cărui cereri totul este gata să se supună în avans, sau unul dintre zeii apropiați, cu „un conținut de credință supra-rațional sau contra-rezonabil, în fața căruia toți trebuie să se plece” (vor diesen Gewallsamen) Wahrheit soli alies sich beugen, p. 72)? Și de ce „noi toți” suntem de acord atât de calm să acceptăm cerințele unui zeu îndepărtat și să intrăm într-o asemenea indignare și anxietate (Gewaltsame Wahrheit!) la gândul că trebuie să avem încredere în Dumnezeul nostru apropiat? Aceasta este, desigur, principala întrebare filozofică - și, în același timp, principala întrebare a cărții lui Jaspers. Anticipând o expunere ulterioară, voi răspunde parțial acum. Suntem cu toții profund convinși că nu există și nu poate fi o alegere. Puterea aparține unui zeu îndepărtat și nu acelui Dumnezeu apropiat despre care vorbește Kierkegaard și care, până la urmă, nu a fost și nu a putut fi niciodată. Credința într-un Dumnezeu apropiat este, este adevărat, un factor social puternic și nu se poate decât să țină seama de el, dar adevărul îl putem găsi doar într-un zeu îndepărtat, care își primește expresia în rațiune, luminând și făcându-ne viața transparentă. Toți zeii apropiați - inclusiv Dumnezeul lui Kierkegaard - vor trece, Dumnezeul îndepărtat nu va trece niciodată. Și este inutil să ne certăm cu el: oricum își va atinge scopul. Singurul lucru pe care îl poate face o persoană este să afișeze clar și distinct în adevărurile sale ceea ce a fost criptat în univers din timpuri

imemoriale. Noi. putem și trebuie să interogăm ființa din fața noastră: „din vremuri imemoriale și acum și mereu pozate și conducând inevitabil la teorii, ce este ființa”, citează Jaspers pe Aristotel (p. 29). Dar din moment ce acceptăm această definiție a lui Aristotel, care, după Jaspers, deja prin asta inspiră încredere în sine, că tinerii, ca și sarcina pusă de el, „de la începutul filosofiei până în prezent, deși > în schimbări nesfârșite, în mod constant -

se rotește, suntem astfel forțați să acceptăm definiția adevărului pe care ne-a oferit-o Aristotel (deși conține regressus in infinitum atât de urat de stagirit): să vorbim despre ceea ce este, ce este și despre ceea ce nu este, că face a nu exista înseamnă a spune adevărul; a vorbi despre ceea ce este, ceea ce nu este și despre ceea ce nu este, ce este, înseamnă a spune o minciună. Sau, în formularea succintă adoptată de Evul Mediu de la Isaac Israel; adaequatio rei el intellectus. Mai mult, va trebui să acceptăm și νους χωριστός (intellectus separatas) aristotelic, împotriva căruia marii scolastici au luptat atât de încăpățânat și atât de zadarnic. Orice ne dezvăluie intellectus separatas în ființă – indiferent cât de teribil și dezgustător ni s-ar părea – trebuie să acceptăm cu blândețe Der existierende Mensch – persoana vie nu mai este liberă să aleagă aici: pentru el și fără el avem deja fost ales. Aristotel, de exemplu, afirmă: „Necesitatea nu ascultă convingerile”. Mintea a descoperit acest lucru fiind iluminată și făcută transparentă prin ea. Sau Jaspers să vorbească despre ceea ce el numește „das Umgreifende” (cuprinzându-ne), care este prezentat „fie ca fiind însăși, care este totul și în care și prin care noi existăm”, fie îmbrățișând ca ceea ce noi înșine existăm (ais das wir). sellisi sind) și în care trebuie să ne confruntăm. orice fel de ființă anume” – și crede că „în aceasta se realizează cea mai profundă înțelegere a ființei” (29). Și mai multe despre ce este un fapt și ce înseamnă el: „Îmbrățișarea care suntem are cealaltă limită în fapt. Nu ne este dat să chem la ființă nici măcar cea mai neînsemnată fărâmă de praf” (p. 35). Cealaltă limită este transcendentala: „este ceea ce, la fel de pur și simplu învăluitor, la fel de inexorabil există, așa cum nu poate fi văzut și (inevitabil) rămâne „necunoscut””. Jaspers vorbește despre trei tipuri de ceea ce el, urmându-l pe Kant („noi urmăm calea care... după Kant nu poate fi ocolit”, 17), dar în felul său, el numește das Umgreifende, das wir sind: primul tip. este das Umgreifende Sein, al doilea das Bewusstsein überhaupt și al treilea -der Geist. Deși, potrivit lui, toate aceste tipuri de îmbrățișare se presupun unele pe altele - „principala greșeală a rațiunii noastre este să credem că a deveni obiect al gândirii înseamnă a deveni gândibil în sensul conștiinței în general” (72), totuși, rol decisiv este jucat de însuși Jaspers, après tout, se dovedește a aparține „conștiinței în general”, care în filosofia NOUA a preluat rolul de νους χωριστός sau intellectus separatus al lui Aristotel și al Evului Mediu. Exemplele de mai sus servesc drept dovadă suficientă în acest sens.

gelstvo. De unde „inexorabilitatea” tuturor judecăților despre care am tot vorbit? De ce ne îmbrățișează viața? De ce faptele pune o limită asupra noastră și a adevărurilor noastre? Și cine are dreptul suveran să numească ceva sau să nu numească fapt? De ce nu ne este dat să creăm măcar o singură fărâmă de existență? Fie că ascultăm pe Aristotel, pe Kant, pe Mendelssohn sau pe însuși Jaopers, ne confruntăm mereu cu acest tip de judecată finală și inexorabilă, care mărturisește că mintea noastră - fie că se numește Vernuft sau Versland - este departe de a fi limitată la sarcina modestă. de a ilumina și de a face transparent că ceea ce a fost creat și chemat la existență înaintea lui și fără el. El vrea mai mult, mult mai mult. Un fapt este doar un fapt, și nu o limită sau o limită. Și în ființa însăși nu există indicii că nu i-a fost dat omului să creeze chiar și o fărâmă nesemnificativă de praf. De asemenea, nu există indicii în ființă ale opoziției stabilite de Kant între fenomen și lucrul în sine, pe care Jaspers o formulează în cuvintele „înglobând, ceea ce reprezentăm (das Umgreifende, das wir sind) nu este a fi însuși, ci este doar un fenomen (nu apariția) în îmbrățișarea ființei însăși” (in dem Um-greifcnden des Seins selbst) (35). Nietzsche s-a ridicat cu toată energia împotriva unei asemenea formulări a întrebării la Kant (Jaspers însuși își amintește acest lucru, deși nu ține cont de asta), simțind cu un instinct sigur că, dacă cedezi aici, atunci nu te vei elibera niciodată de calea rațiunii. Rațiunea a adus din ea însăși această opoziție, așa cum a adus de la sine judecata că nu i se dă omului să pătrundă în esența lucrurilor și că la o limită cunoscută (cine știe? rațiunea?) trebuie să înceteze curiozitatea umană, pentru că aici începe cel veșnic ascuns și că „ultimul în gândire, ca și în ceea ce se comunică, este liniște” (74). S-ar putea cita orice număr de astfel de judecăți ale rațiunii și, în plus, ele se referă nu la întrebări filozofice secundare, ci fundamentale, din care reiese clar că rațiunea nu se mulțumește cu rolul modest de a ilumina și de a face transparentă realitatea. Ceea ce propune el ca lumină nu este deloc lumină. Rațiunea nu luminează, ci judecă. Acele „inexorabilitate” și „imposibilitate” despre care ne-a vorbit Jaspers – nu sunt din „fapt”, ci din rațiune. Kant nu a negat niciodată acest lucru: după Kant, rațiunea este sursa, și singura, a judecăților sintetice a priori. Totuși, judecățile despre care tocmai am vorbit nu sunt analitice, ci sintetice și, în același timp, ca a priori, nepermițând și necunoscând nicio altă instanță decât rațiunea: Roma locuia, causa finita. Ideea de infailibilitate

biserică, ideea puterii cheilor nu este în niciun caz ideea originală a catolicismului. Numai prin neînțelegere a apărut convingerea că în Evul Mediu filosofia era ancilla theologiae. Dimpotrivă: teologia a fost și continuă să fie slujitorul filosofiei. Adevărul revelat, ca atare, i-a mulțumit pe oameni puțin și rar și s-au străduit mereu să-l introducă în cadrul rațiunii, să-l justifice înaintea rațiunii, să-l facă cel mai rezonabil - acel semper, ubique et ab omnibus credi tum sau, mai degrabă , credendum est. Teologia evită „excepțiile” la fel de mult ca și filosofia și consideră adevăr doar ceea ce poate fi acceptabil pentru toți sau, cel puțin, ca în Jaspers, pare a fi adevărat pentru mulți, foarte mulți.

eu.

„Ne părăsesc fără să ne dea vreun obiectiv și fără să ne pună în față vreo sarcină anume. Întrebarea este, cum putem trăi noi, care nu suntem excepții, dar, privind excepțiile, ne căutăm calea interioară? Trebuie să răspundem la întrebare cu întrebarea: este posibil, uitându-ne la Nietzsche și Kierkegaard, să li se alăture? Și o altă întrebare, mai tulburătoare: cine ne-a inspirat pe „toți" că, privind pe Kierkegaard și Nietzsche, despre a căror viață Jaspers însuși ne spune atâtea lucruri groaznice, încât ororile lor nu ne privesc, încât nu putem și nu trebuie să facem nimic. să le ajute și că ar trebui să uităm de ei și să încercăm să folosim experiența lor doar pentru nevoile noastre?

Nietzsche vorbește despre modul în care „filosofează cu tinerețea". Dar, chiar dacă să ne uităm la cel care filosofează! cu un ciocan, eliberându-se în prealabil de tot ceea ce forjează acest Ciocan, ceea ce se vede, cu excepția unui spectaculos, poate orbitor, foc de artificii de scântei, care în niciun caz nu poate juca rolul de „faruri aprinse" (flackernde Leunechttürme, una o sută. 96)?

Kierkegaard, chiar mai hotărât decât Nietzsche, refuză să fie un spectacol pentru curiozitatea noastră, chiar dacă este sincer și îndepărtat de orice tam-tam. Aceasta este trăsătura distinctivă a ceea ce el numește filozofie existențială, spre deosebire de filosofia speculativă. Adevărat, Jaspers crede că nu există o filozofie existențială. „Însuși cuvântul este înșelător. Filosofia poate vrea

*) Despre toate acestea vorbesc mai detaliat în cartea mea „Die Schlusseigewalt" și în articolul „Der gefesselte Parmenides" (Logos, 1931, Band XX, Heft I).

fii doar o filozofie veche, eternă" (FROM). Numai philosophia perennis, „filozofia scopului revelat în secret de a căuta liber oameni" (105) ne poate oferi acea „satisfacție de neînțeles" la care visează oamenii. Dar atât Nietzsche, cât și Kierkegaard au renunțat la această filozofie; în plus, nici unul, nici celălalt nu considerau oameni „liberi" de la care Jaspers, în numele tuturor, așteaptă adevărul. Socrate, fără îndoială, trebuie să fie (recunoscut, așa cum proclamă încă oracolul omniscient, cel mai înțelept dintre oameni și, prin urmare, cel mai remarcabil reprezentant al philosophie perennis - dar atât pentru Nietzsche, cât și pentru Kierkegaard el

— un om căzut, un păcătos prin excelență. Și tocmai pentru că cel căzut, că a prețuit rațiunea mai presus de orice, luminând totul și făcând totul transparent. Și căderea și păcatul își găsesc expresia în primul rând în pierderea libertății. Mai mult, atât Nietzsche, cât și Kierkegaard, în lupta lor cu Socrate, și-au dat o relatare complet clară că Socrate a trăit și a domnit în propriile suflete. Nietzsche și el însuși, ca Socrate, credeau în Décadent'omb, un om căzut, Kirkegard, deși recunoștea Majestatea oamenilor care trăiau pe pământ înainte de Hristos, indisolubil legat de ei de către el însuși, deși era urât de el, ideea. a ideii sale, a ideii. Ruptura cu Socrate a fost pentru

amândoi evenimentul cel mai semnificativ și decisiv din viața lor. Când Kierkegaard a trebuit să părăsească Hegel (și Simpozionul grecesc), a experimentat acest lucru ca fiind cel mai mare șoc. „Nici măcar nu îndrăznește să aibă încredere în nimeni”, scrie Kierkegaard și îl anunță despre nenorocirea lui, despre dizgrația sa.

— că nu-l înțelege pe marele om” (op. U1, 111). Și trebuie să ne gândim că la Hegel, ca și la Socrate, până când Kierkegaard i-a biruit, sau, mai precis, până a îndrăznit să se lupte cu ei, lucrul cel mai de neînțeles, cel mai misterios a fost că „unbegreifliches Befriedigtsein în Gedan-ken, despre care am auzit de la Jaspers. Trebuia să recunoască pentru sine că satisfacția hegeliană, ca toate ideile hegeliene, pentru el, ca și pentru toți „neinițiați”, este doar „abstracție formală, prostie fără sens”. Și a trăit asta ca fiind cea mai mare rușine și nenorocire teribilă a lui. La fel a fost și cu Nietzsche: pentru el „deodată” ceea ce Socrate a proclamat drept cel mai înalt bine (υ-εγιστον αγαθόν) — conversații despre virtute — apărea ca „abstracțiuni goale și prostii fără sens”. Și el, desigur, (aproape toate scrierile sale mărturisesc acest lucru) a fost la început îngrozit, descoperind în el însuși incapacitatea de a-i înțelege pe cei mai înțelepți dintre oameni și abia după o luptă lungă, încăpățânată și dureroasă a decis cum s-a exprimat mai târziu.

a rugat, „să-ți redenumești viciul în virtute”. Ruptura cu Socrate a fost acea lovitură sau șoc subteran, invizibil, care i-a scos pe amândoi din comun, din întreg și i-a pus în fața unor întrebări care pentru majoritatea covârșitoare a oamenilor, parcă nu existau deloc și i-a învățat să gândească așa cum nimeni nu gândește. Scrierile lor sunt pline de povești despre asta: Nietzsche are „cel mai urât om”, „omul care are un șarpe târât în gură”, etc. ѣ orori care ne privesc din aproape fiecare pagină a cărților și jurnalelor sale. Nu este deloc corect, după Jaspers, să presupunem că Nietzsche și Kierkegaard din primii ani se considerau aleși, cărora soarta le pusese o mare sarcină. Sau, mai degrabă, invers: s-au simțit mereu slabi și lipsiți de valoare. În scrisorile sale, Nietzsche spunea că nu poate decât ein bischen singen und ein bischen seufzen și avem dreptul, fără a risca o greșeală, să admitem că în întrebarea sa: „Poate un măgar să fie tragic — să nu poată duce sau arunca. eliberat de povara ei?” a reflectat felul în care i s-a părut în anii grei ai existenței sale „subterane”. Kierkegaard, în schimb, vorbește doar despre neputința sa: acesta este miezul tuturor reflecțiilor sale. Și nici nu este nevoie, așa cum face Jaspers, să conectăm ideile filosofice ale lui Nietzsche cu modernitatea, cu distrugerea oricărei autorități, cu tema, despre care ne spune, „că ceva monstruos s-a întâmplat pe nesimțite în viața omului occidental”. (pag. 5). În esență, ultimul secol - de la căderea lui Napoleon până la ultimul război - a fost cea mai calmă și mai prosperă perioadă din istoria omenirii cunoscută de noi, iar în ceea ce privește prăbușirea autorităților, atunci, desigur, oamenii au distrus deja. ei de mai multe ori — sofiştii din epoca lui Socrate etc. Kierkegaard şi Nietzsche înşişi leagă în mod persistent şi invariabil filosofia lor nu cu stările generale ale epocii lor, ci cu condiţiile existenţei lor personale. Nietzsche repetă de multe ori că își datorează filosofia

bolii; Kierkegaard nici măcar nu vorbește, ci strigă despre înțepătura pe care soarta i-a trimis-o în carne și oase. Oamenii „căzuți din general”, oamenii „proscriși din toate” au fost întotdeauna, în orice moment. La Shakespeare, Hamlet exprimă acest lucru cu o forță uimitoare în cuvintele: „conexiunea timpurilor a căzut”, în cuvinte care par să răspundă la întrebarea adresată de Cassius lui Brutus în „Iulius Caesar” al lui Shakespeare: „când îți pierzi inima înaintea necazurilor, atunci unde este filosofia ta”.

Dacă Kierkegaard și Nietzsche luptă împotriva modernității și se ridică împotriva ei, aceasta este doar în măsura în care tineretul reprezintă „generalul”, care a vărsat în orice moment oameni care nu sunt capabili sau lipsiți de posibilitatea de a se adapta la ea. Aici se opun două filosofii: filosofia obișnuitului și filozofia tragediei. Pentru „toată lumea” realitatea a părut întotdeauna „rezonabilă”, adică așa cum ar trebui să fie; pentru oamenii singuratici, realitatea este plină de orori de nescăpat, care în lumina rațiunii devin și mai groaznice, pentru că rațiunea le prezintă ca definitive, pentru totdeauna irezistibil, inexorabil *). De aceea, pentru Nietzsche și pentru Kierkegaard Socrate, care este, parcă, întruchiparea luminii și a rațiunii, a fost întotdeauna o piatră de poticnire. Amândoi știau că Socrate era cel mai mare reprezentant al umanității gânditoare – dar tocmai din această cauză au simțit că în el (și prin el în ei înșiși) ea și-a construit un cuib, în limba lui Luther, bellua qua non occisa homo non potest. vivere. „Motivul” lui Socrate pentru ei a marcat moartea unei persoane vii și libertatea sa. De aici „reevaluarea tuturor valorilor” a lui Nietzsche, „dincolo de bine și de rău”, „voința de putere”, „morala sclavilor și moralitatea stăpânului”, de aici „înlăturarea eticului”, „absurdul”, „credința” și doctrina sa a lui Kierkegaard. de păcatul originar și de „frica de nimic”. Ceea ce Socrate a văzut ca ¡wyurroi" αγαθόν, ca fiind cel mai înalt bine - disponibilitatea și capacitatea sa de a „gândi” de a riposta și de a se apăra de realitate cu „inexorabilitatea” ei și în aceasta de a găsi „satisfacție de neînțeles” pentru Nietzsche și Kierkegaard a fost expresie a celei mai mari căderi: cavalerul ascultării Kierkegaard pune în contrast cavalerul credinței, al îndrăzneală fără margini, așa cum Nietzsche pune în contrast morala sclavilor cu morala stăpânului. Amândoi nu vor să accepte realitatea, să i se supună, nu vor să „interogheze” ființa, să întrebe: vor să poruncească, să ordone acolo unde toți ascultă.

Și aici opoziția incongruentă a lui Kierkegaard față de Iov și Hegel apare fără nimic de rațiune: de la celebrul filozof a trecut la „gânditorul privat”. Iov pentru el, ca gânditor, este mai mult decât Hegel, mai mult decât

*) Acest lucru a fost subliniat de Kant în prima ediție a lui K. Ch. R.”: „Experienta ne arata ce exista, dar nu ne spune ca ceea ce exista trebuie neaparat sa existe asa si nu altfel. Prin urmare, el nu ne oferă adevărata universalitate, iar mintea, lacomă tocmai după acest tip de cunoaștere, din nou irită mai mult decât satisface. Aceasta înseamnă: toată necesitatea și inexorabilitatea sunt din minte.

Socrate și Platon (simpozion grecesc). Jaspers ne asigură că rațiunea poate lumina și face totul transparent și că acolo unde rațiunea se termină, gândirea se termină. De la Calth a moștenit o teamă și o încredere nesfârșită că numai rațiunea poate proteja o persoană de fantezii și superstiții (Schwãrmerei und Aberglauben). Am văzut că această încredere era împărtășită cu Kant și Mendelssohn, care nu au știut niciodată să se ridice la nivelul filosofiei critice: atât rațiunea testată, cât și cea netestată de critică în acest sens nu sunt diferite una de cealaltă. Fără îndoială, atât Kant, cât și Mendelssohn aveau toate motivele să se teamă de fantezii și prejudecăți, precum și de posibilitățile de arbitrar brutal, animal asociat cu aceasta, care pentru noi, locuitorii pământului, este o amenințare constantă și din care mintea. și de fapt într-o măsură mai mare sau mai mică într-o măsură mai mică capabilă să protejeze oamenii și chiar să-i protejeze de facto. Cât de frumos vorbește Jaspers despre logică, amintindu-l pe Hegel, că „iluminează conștiința”, „nu permite unei persoane să treacă la o existență în care nevoile vagi, impulsurile, dorințele ascunse sting orice ființă substanțială, autosuficientă deja în posibilitatea ei și pentru care, până la urmă, psihanaliza va fi teoria corectă” (p. 99). Toate acestea sunt adevărate, iar Nietzsche și Kierkegaard știu toate acestea la fel de bine ca noi. Și totuși auzim de la Nietzsche: „totul este permis, nimic nu este adevărat”. Mai mult decât atât: intră într-o frenezie de încântare de la „blonda Bestie”. Ni se pare că aceasta este limita nebuniei, că aceasta este sălbăticie. Suntem obișnuiți să credem că motivul, tocmai pentru că deosebește omul de animale, este pars melior nostra și dintr-o dată „Bestie blondă” *). Nietzsche părea să simtă că cel mai bun lucru într-un om nu este deloc ceea ce îl deosebește de fiară, ci ceea ce este la fel de caracteristic atât fiarei, cât și omului: libertatea, neînfricarea, spontaneitatea - aceasta este ceea ce este cel mai valoros în om. lucru care se află în fiecare ființă vie.fiind lucrul care îl seduce cel mai mult pe Nietzsche. Permiteți-mi să vă reamintesc cuvintele sale minunate despre Socrate. „Filosofii și moraliștii se amăgiră crezând că pot ieși din decadență declarându-i război. Ei nu au puterea de a se salva, toate metodele pe care le aleg ca mijloace de mântuire vor fi ele însele doar o expresie a decadenței - doar forma se schimbă, dar esența rămâne aceeași. Socrate a fost doar o neînțelegere. Dorința de lumină clară a zilei, de înțelegere cu orice preț, dorința de a face viață

*) Aici, poate, se cuvine să ne amintim de faimosul „S’abêtir” al lui Pascal – tot un om care a căzut, a vărsat din toate.

luminoase, reci, precaute, conștiente, lipsite de instinct, instincte opuse - toate acestea au fost doar o boală, o boală nouă și în niciun caz o întoarcere la sănătate, la virtute, la fericire. A fi obligat să lupți cu instinctele este formula decadenței: atâta timp cât viața se dezvoltă, fericirea echivalează cu instinctul. Lumina, claritatea,

conștiința sau conștiința – ceea ce „adevărata filozofie” leagă toate speranțele și speranțele ei – pentru Nietzsche sunt doar simptome ale unei boli grave, incurabile, fatale a spiritului. Trebuie să fugi de Socrate ca de ciumă, să fugi fără să te uiți înapoi, nici măcar să te gândești înainte unde vei ajunge.

Kierkegaard exprimă acest lucru la fel de puternic, dacă nu chiar mai puternic. Adevărat, nu vorbește despre blonda Bestie. Dar de la Hegel și simpozionul grecesc, el se grăbește la Iov. A plecat Iov departe de blonda Bestie? La toate îndemnurile prietenilor, el răspunde cu strigăte, bocete, mârâituri aproape animale: exact ca un uriaș prădător încurcat în plase. Dar prietenii lui sunt cei mai sensibili și nobili oameni și îi spun sincer ce le spune conștiința lor intelectuală: inevitabilul trebuie să fie supus și adaptat lui, pentru că o persoană nu poate adăuga nimic de la sine la ființă - este inexorabil în imuabilitatea lui. . Prin urmare, este extraordinar de semnificativ să comparăm modul în care Kant și Kierkegaard au citit și au scăzut din Cartea lui Iov. Pentru Kant, sensul cărții se rezumă la un argument moral între Iov și prietenii săi. Rațiunea, care este întotdeauna și pretutindeni piatra de încercare a adevărului, știe sigur și definitiv că este imposibil să-l ajuți pe Iov, că trebuie să accepte și să suporte nenorocirea care i s-a întâmplat și că singura satisfacție pe care se poate baza este să audă. un cuvânt de laudă din „etic”. Chiar și Dumnezeu însuși nu-i poate da nimic mai mult: căci Dumnezeu, ceea ce este, este la fel de inexorabil ca și pentru oameni. Este absolut imposibil să-i înapoiezi bătrânului îndelung răbdător turmele, bogăția, sănătatea, copiii: lumina rațiunii dezvăluie acest adevăr etern atât omului, cât și creatorului. Și, prin urmare, faptul că, * în Biblie, se spune că Iov a primit un complet in integrimi restituirò aparține deja zonei Schwarmerei sau zïberglauben, sau ambelor. Kant, fără măcar să depună niciun efort asupra lui însuși, transmite conținutul cărții lui Iov în așa fel, ca și când judecata și hotărârea lui Dumnezeu s-ar reduce doar la reabilitarea morală a bătrânului îndelung răbdător: prietenii lui îl numeau. un păcătos, Dumnezeu a spus că au greșit, că necazurile care au căzut asupra lui sunt explicabile firesc, ca orice altceva în lume, și asta împotriva inexorabilității naturii.

În ordinea naturală a lucrurilor, Dumnezeu este la fel de neputincios ca muritorii. Mendelssohn ar fi judecat altfel. Kant nici măcar nu menționează faptul că lui Iov i s-a dat înapoi turmele, bogăția, sănătatea și copiii uciși, de parcă acest lucru nu ar fi menționat în Scripturi*). Cu Kierkegaard este invers: el doar se gândește la asta, doar vorbește despre asta. Pentru greci, scrie el, începutul filozofiei a fost surpriza (cea lui Platon și Aristotel ίά τ>· Oei .·ά;.·ιν), în timp ce începutul filosofiei existențiale a fost disperarea. Iar Iov pentru el nu este doar un bătrân îndelung răbdător - ci un gânditor, deși nu celebru în istoria filozofiei, nu un profesor publicas ordinarias, ci un gânditor particular - dar remarcile lui superficiale, fragmentare, strigătele și strigătele lui par. pentru el mai valoros decât tot ce s-a spus la simpozioanele greceşti. Bazându-se pe Iov, el anunță că de acum înainte sursa adevărului nu va mai fi amintirea, așa cum a învățat Platon, ci repetarea, vede sensul cărții lui Iov în

faptul că Dumnezeu i-a întors lui Iov tot ceea ce i s-a luat. . O voi spune din nou: nu există nicio îndoială că rațiunea este în întregime de partea lui Kant și Mendelssohn. Și din nou: Kierkegaard știe acest lucru la fel de bine ca noi toți, dar tocmai de aceea a părăsit Hegel și Simpozionul despre Scriptură, de la cunoștințele noastre luminate la ignoranță, la refuzul de a recunoaște eroul ignorant al uneia dintre poveștile biblice. Dacă Kant, dacă Mendelssohn, dacă „totul” posedă adevărul, atunci nu există mântuire pentru Iov, Iov este pierdut. Iov este, de asemenea, o excepție, a căzut și din general, și el a fost „expulzat din țara părinților săi” - așa cum și-au spus Kierkegaard și Nietzsche. Rațiunea, cu lumina și transparența ei, și cu adevărurile revelate în lumina ei, nu-l poate ajuta pe Iov. Adevărurile, ca întregul sistem și ordinea ființei, sunt inexorabile: așa este și așa va fi, spun ei, și nici măcar nu vorbesc - sunt, până la urmă, fără cuvinte, iar alții vorbesc în numele lor - ci pur și simplu. îmbrățișează o persoană vie și sugrumă-l în îmbrățișarea lor grea, fără să-i asculte nici strigătele, nici rugăciunile. Și aceste adevăruri stăpânesc lumea. Nu numai noi europenii știm acest lucru cu siguranță - cunoștințele asiatice în acest sens sunt la fel de neclintite ca și ale noastre. Pentru înțelepții răsăriteni, ca și pentru ai noștri, Iov este la fel de ignorant și imoral, o persoană condamnată de moralitate. Prietenul și coleg de clasă al lui Nietzsche, celebrul indolog, el însuși impregnat de înțelepciunea hindusă, Paul Deiss

*) „Despre cauzele eșecului tuturor teodiciilor”. La sfârșitul aceluiași articol, Kant, respingând din timp ideea „eternei întoarceri” a lui Nitschevsky, declară cu încredere că nici o persoană rezonabilă nu ar fi de acord să repete viața din nou, chiar și în cele mai bune condiții ale existenței pământești.

Sen, sunt sigur că Rugăciunea Domnului face cinste, că din cele șapte cereri care alcătuiesc conținutul ei, doar una - pentru pâinea de toate zilele - este josnică, toate celelalte sunt înălțate. Și, bineînțeles, așa crede, în primul rând, pentru că a învățat de la Kant și Schopenhauer, precum și de la indienii săi - mintea, până la urmă, este aceeași peste tot - că, întreabă nu întreba - nu vei aștepta pentru pâinea de la Dumnezeu oricum: pâinea nu de la Dumnezeu, „filozofia de la bun început a fost dorința unui om existent (des existierenden Menschen) de a se conecta printr-un gând de încercare cu acela”, așa cum o spune Jaspers (101) și se referă. persoanelor care știu să obțină „pâine” pentru ei înșiși sau sunt gata să mănânce pâine refuzată. Nietzsche, după cum se poate vedea din scrisorile sale către Deissen, a condamnat foarte aspru ideologia prietenului său. „Totul solemn”, scria el în jurnalul său, „m-a dezgustat”, repetând exact cuvintele lui Dostoievski din Note din subteran. Mai ales urâtă de el era smerenia plină de bucurie în raport cu inexorabilitatea revelată de mintea în ființă. Voia putere, nu dependență, voia să nu se supună, ci să poruncească, voia să fie stăpân nu numai asupra moralității, ci și asupra adevărului, în timp ce europeanul, ca și înțelepciunea hindusă, îl chema la ascultare. Adevărat, el a vorbit despre voința de putere doar în momentele de inspirație, când a reușit să se scuture de putere și de jugul rațiunii. De îndată ce și-a întors fața către rațiune,

totul s-a schimbat: nu degeaba a spus că moralitatea a fost întotdeauna Circe pentru filozofi - morala, până la urmă, este inseparabilă de rațiune. Deja în ultimii ani ai vieții sale, el, uitând atât de voința sa de putere (Deus omnipotens ex nihilo creane omnia al lui Luther), cât și de moralitatea Domnului și reevaluarea tuturor valorilor, scapă ciocanul (își amintește din nou involuntar de Luther). malleus Dei) și slăvește pe o lăută melifluă amor fati: nu numai să accepți, trebuie să iubești rock-ul, el transmite na-m, ca orice reprezentant al philo-sopliia perennis. În propriile sale cuvinte, mintea „paralizează voința critică”.

La rândul său, Kierkegaard a afirmat că, cu cât o persoană este mai talentată, cu atât vede sau chiar sondează mai clar și mai viu soarta în ființă și că esența geniului constă tocmai în descoperirea destinului și a inexorabilității ei peste tot și pretutindeni. Este greu de recunoscut acest lucru, concluzionează el din aceasta, dar cel mai mare geniu – Kierkegaard înseamnă Socrate – este eo ipso și cel mai mare păcătos, păcătos prin excelență.

De aceea toate gândurile atât ale lui Kierkegaard, cât și ale lui Nietzsche sunt îndreptate către Dumnezeu. Cine nu cunoaște acel loc din „Știința Veselă”

ki” Nietzsche, unde vorbește cu o forță atât de uimitoare despre „crima crimelor” comise de oameni: oamenii l-au ucis pe Dumnezeu! Potrivit lui Jaspers, se pare că „nefietatea” lui Nietzsche îl exclude pe Dumnezeul lui Kierkegaard. Dar acesta nu este cazul. Luther ar spune că, în urechile lui Dumnezeu, blasfemia și blestemele lui Nietzsche sună mai dulce decât cel mai solemn aleluia. Și, oricât de ciudat ar părea, trebuie să admitem că Nietzsche se apropie mult mai mult de Luther decât ar părea la prima vedere. Chiar și în modul de a scrie, el seamănă adesea cu Luther, a cărui limbă s-a format sub influența Vechiului și Noului Testament pe care l-a tradus în germană. Șapte generații de pastori, atât pe partea maternă, cât și pe cea paternă, au lăsat urme de neșters în sufletul lui Nietzsche. Pentru el, ca și pentru Kierkegaard, ideea lui Dumnezeu a fost și a rămas pentru totdeauna alfa și omega problemelor filozofice. Jaspers spune că filosofia rezonabilă este gata să admită sincer că „nu înțelege” nici credința în Dumnezeu, nici ateismul, că pentru ea „adevărul revelat” nu există, dar că este gata să recunoască atât credința, cât și necredința dreptul. a exista.. Acest lucru este adevărat, desigur: filosofia rațională evită violența. „Omul, spune Jaspers, își poate căuta propriul adevăr cu o absolutitate nefanatică” (49). .Și mai departe. „Ei vor subordona chiar și lupta însăși legii și vor înceta să mai fie animale deghizate” (71). Aceasta este forța atractivă și farmecul ambelor puncte de vedere kantian și mendelssohnian

- acesta este marele merit al filozofiei lui Jaspers. Dar toate acestea

- numai pentru persoanele care nu au fost încă excluse din întreaga „Excepție”, dar cărora „generalul” nu le mai dă bucurie și nu se sperie

cu amenințările sale (ei, până la urmă, nu au nimic de pierdut - au pierdut deja totul), rămâne rece la asta. Li se recunoaște dreptul de a gândi în felul lor, ideilor lor li se dă chiar uneori titlul onorific de adevăr, mai ales dacă sunt „dovedite” printr-o disponibilitate pentru sacrificiu, pentru martiriu și moarte - dar dreptul lor și adevărurile lor, în ultimă analiză, sunt supuse unor reduceri semnificative. Reprezentanții philosophia perennis sunt numiți oameni care caută „liber”, iar cei care încearcă să vorbească despre adevărul revelat sunt asociați cu forțe pur sociale - biserica, tradiția, chiar preoția. Vorbind în limbajul modern, Jaspers face o reducere fenomenologică: atât „Dumnezeu”, cât și lipsa de Dumnezeu cad între paranteze – adevărata filozofie rămâne în afara parantezei. Dar atât Dumnezeu, cât și lipsa de Dumnezeu nu sunt atât de ușor de păstrat între paranteze – chiar dacă ni se par pereni: vor arunca în aer totul, vor arunca în aer chiar și „adevărata filozofie” rămasă în afara parantezei. Pentru Nietzsche și Kierkegaard, nu „excepții”, ci „toate” cu adevărurile sale pentru un

gih (Jaspers, îndulcindu-l pe Kant, nu vorbește despre adevăruri pentru toată lumea, ci pentru foarte mulți) este doar o forță socială, nemăsurat, în condițiile existenței noastre, puternică, încrezătoare doar în sine, protejând o ordine fermă și un sistem de rutină și foarte tolerant, până când nu este pus în discuție, dar și „necruțător”, militant și agresiv atunci când drepturile sale suverane sunt puse în discuție. Până la urmă, așa cum spune Jaspers, este susținut doar de posibilitatea comunicării: adevărul, care ar fi accesibil doar unei singure persoane, pare să nu existe deloc. Adevărat, rațiunea se laudă că vede totul, aude totul, ține cont de toate și că nici măcar nebunia nu se poate lipsi de el. „Orice încercare de justificare se încadrează în cercul rațiunii”, spune Jaspers (85). „Distrugând gândirea (rațională), rămânem totuși să gândim – doar că va fi o gândire violentă, simplificată, restrânsă, auto-orbitoare”. Kant se exprimă și mai puternic: „Dacă rațiunea nu vrea să se supună legii pe care și-o dă, atunci cade sub jugul legii pe care i-o va da altcineva; căci fără nicio lege nimic nu poate dura mult – nici măcar cea mai mare nebunie. Dar o astfel de „toleranță” sigură nu este de bun augur pentru „excepții” și doar le face și mai precaute.

III.

Jaspers a descris excelent poziția filozofică a tuturor în raport cu excepțiile și, prin urmare, ne-a clarificat de ce Kierkegaard s-a grăbit de la Hegel și simpozionul grecesc la Iov, iar Nietzsche l-a schimbat pe Socrate cu blonda Bestie. Mintea nu poate face nimic și nu vrea să dea nimic excepțiilor: pentru ei rămâne doar inexorabilitatea. În timp ce o persoană este surprinsă, rațiunea este cu el, atunci când disperarea prinde o persoană, rațiunea nu numai că pleacă, dar o termină în orice fel posibil. „O persoană iremediabil bolnavă nu ar trebui să-și dorească un medic”, „cei slabi trebuie încă împinși”, citim în Nietzsche. De unde a știut cine i-a spus aceste porunci? De unde a venit el, o persoană blândă și blândă în viață (scrisorile lui mărturisesc destul de mult acest lucru), din atacurile acelei cruzimi

frenetice despre care ne vorbesc cărţile lui? De unde vine „creştinismul feroce” al lui Kierkegaard, aducându-l atât de aproape de ateismul lui Nietzsche? Jaspers, din păcate, din anumite motive evită să vorbească despre predica frenetică a cruzimii care izbucneşte din toate

*) „Was heisst: sich im Denken orientleren”.

Nietzsche şi Kierkegaard sănătoşi, deşi îşi aminteşte atât „măştile” lui Nietzsche, cât şi „declaraţiile indirecte” ale lui Kierkegaard. Între timp, trebuie să presupunem că fanatismul ambelor este ceva care nu deschide, ci ascunde gândurile lor cele mai profunde şi preţuite. Apropo, chiar şi în philosophia perennis, nu totul a fost deja prezentat cititorilor atât de deschis, aşa cum se crede în mod obişnuit. Kant însuşi, care a apărat întotdeauna atât de riguros porunca „nu trebuie să minţi”, a susţinut că o persoană nu este deloc obligată să spună tot ceea ce gândeşte - că este de datoria noastră să nu spunem ceea ce nu gândim. De aici este deja la o aruncătură de băţ până la mască. Iar în Fedon, în care filosofia este definită ca un exerciţiu de moarte (μελελη βανάτον), Socrate declară că „cei care filosofează cu adevărat se ascund de alţii λεληΑενατ τους άλλου; CA NU SE LUPTE PENTRU NIMIC DECÂT MORARE ŞI MOARTE” (64. A.). Poate că Socrate a ascuns şi ceea ce era cel mai important pentru el, ca să nu fie izgonit din mulţime şi să nu fie lipsit de protecţia legilor. Căci, după cum am văzut deja, mintea, deşi se laudă că este gata să asculte totul cu simpatie şi să ia în considerare totul, vede şi aude doar ceea ce îi este supus şi ascultător. „Laşitatea umană, spune Kierkegaard, nu poate suporta ceea ce nebunia şi moartea îi pot spune despre viaţă”. Şi aici aveţi nevoie de crede experto; Experienţa „excepţională” a lui Kierkegaard şi Nietzsche le-a dezvăluit că ororile vieţii par a fi inexistente din raţiune. Raţiunea fuge de ei, ghicind cu un instinct sigur că, dacă îi priveşte drept în ochi, va trebui să renunţe la sine. În aceasta trebuie să se caute sensul celui în stare de ebrietate, s-ar putea spune chiar inspirat, glorificarea cruzimii, care atât de uimeşte şi respinge „ne toţi” la Nietzsche şi Kierkegaard. Acolo unde mintea cere imperios să se oprească înaintea veşnicului ascuns şi se îmbracă solemn cu o togă de tăcere pătrunzătoare („ultimul lucru în gândire, precum şi în ceea ce se comunică ™ este tăcerea”*) p. 75), există „oameni care au căzuţi din comun”, parcă ne-ar tachina şi ne-ar pune la încercare „noi toţi”, îşi ridică vocea şi, când deschis, şi când sub masca „declaraţiilor indirecte”, îşi aruncă ultima provocare la adevărurile sfinţite de secole de tradiţie. „Satisfacţia în gândire” philosophiae perennis va rezista la un asemenea test? Mai poate mintea să rămână un şofer, să „orienteze” o persoană care a fost forţată să privească în ochii nebuniei

*) Op. Sh. 185.

*) Nietzsche spune altfel: „adevărurile tăcute devin otrăvitoare”.

și moartea, pe care nu a văzut-o într-un altul (cum vedem tragedia pe scenă), dar a experimentat din prima mână toată deznădejdea disperării? „Cruzimea mea nu este din partea mea”, repetă continuu Kierkegaard, iar Nietzsche îi face întotdeauna ecou exact. Numai disperarea trezește în om puterile sale cele mai înalte – atât Nietzsche, cât și Kierkegaard nu pierd ocazia de a le aminti cititorilor lor acest lucru. Filosofia speculativă, speculativă, care seduce atât de mult pe „mulți” cu muzica ei, trezește în Kierkegaard (tot la Nietzsche) aceeași ură grea ca și mintea care a născut-o. Kierkegaard, care a fost crescut pe Hegel, venera în el pe filozoful geniului și era îngrozit de dizgrația și nenorocirea lui că nu l-a înțeles pe marele om - în „fărâmiturile sale filozofice” îi numește deja sarcastic pe gânditorii speculativi, speculativi, și învață să „gândească” de la gânditorul privat, Iov. Mai mult, se îndreaptă către biblicul Avraam, care a căzut și el în poziția de „excludere”, și cere amenințător „înlăturarea eticii”, reluând exact ecou lui Nietzsche, care și-a proclamat „dincolo de bine și de rău”. Dacă etica este cea mai înaltă, a pierit Avraam, a pierit Iov, a pierit Kierkegaard, a pierit și acel tânăr obscur (nici el nu poate fi uitat, deși este obscur!), care a avut nebunie sau nenorocire, în loc să facă văduva lui. un berărie bogat obiectul dorințelor sale (cum ar fi făcut fiecare dintre „noi toți”) de a iubi fiica țarului și, contrar tuturor ideilor de rațiune, în ciuda tuturor imposibilităților, nu a vrut să renunțe la iubitul său pt. orice. Inutil să spun că rațiunea (atât în filosofia precritică, cât și în cea critică) respinge toată hărțuirea atât a lui Kierkegaard, cât și a tineretului obscur, opunându-le cu adevărurile ei necondiționate, eterne și neschimbate, precum și împreună cu adevărurile și condamnarea morală pe care le presupun. . Bietul tânăr nu va primi niciodată fiica regală, Regina Olsen a devenit soția lui Schlegel, Iov trebuie să se mulțumească cu conștiința nevinovăției sale și să uite pentru totdeauna de turmele, bogățiile și copiii lui. Toate cerințele lui Iov și Kierkegaard sunt urmașii unui individualism îngust, pervertit, toate acestea își au sursa în înțelegerea falsă a omului asupra destinului său: eul empiric acoperă înșelător sinele nostru adevărat.

Kierkegaard, desigur, auzise destule despre asta: nu degeaba el, ca Nietzsche, a petrecut atâţia ani la şcoala lui Socrate. „Cel mai mare bine pentru un om este să-și petreacă zilele într-o conversație despre virtute.” Dar cu cât rațiunea mai hotărâtă insistă asupra cererilor sale, cu atât Kierkegaard devine mai îndrăzneț și mai nereținut. Nu că ar fi negat

roade gândul și ce aduce gândul. Dimpotrivă, gândul lui ajunge la o tensiune aproape supranaturală. Dar nu se va împăca niciodată cu rațiunea. Asemenea lui Iov, gânditorul particular, pentru care a schimbat Simpozionul grecesc și Hegel, își începe marea și ultima lui luptă. Lumină, transparență, claritate a minții – chiar și atunci când el, în cuvintele lui Jaspers, „ocupă o poziție în care își vede eșecul în general la fel de hotărât pe cât își merge cu siguranță pe drumul său, neștiind unde va duce”*) (66) - „inexorabilitatea” generativă

despre care vorbeam, îi apar ca o obsesie, înșelăciune, boală, păcat, cădere (în Pascal, enchantement et assoupissement surnaturel). Kierkegaard știe, știe prea bine unde îl duce rațiunea. Își leagă toate speranțele cu Absurdul.

Cuvântul „absurd” i-a venit lui Kierkegaard de la Tertulian, căruia, la fel ca mulți dintre contemporanii săi, i-a atribuit faimosul „credo quia absurdum”. Tertulian nu a spus asta, dar în de carne Christi a spus-o mult mai puternic. Întorcându-se buzele către adevărul revelat, el proclamă: non pudet, quia pudendum est, prorsus credibile, quia ineptuin est, H, certum est quia impossibile. În mod firesc, ascultând aceasta, mintea, cu toată blândețea ei, devine furioasă. Dacă există măcar un sâmbure de adevăr în asta, atunci cum poate cineva să se orienteze în gândire? Dar Tertulian nu caută orientare. În Atena, unde Socrate era conducătorul spiritual, s-au orientat. Acolo era necesar să se uite în jur, să se uite în jur, să ceară să se adapteze la ceea ce este, acolo a fost necesar să se țină seama de posibilități și să se încline în fața imposibilităților inexorabile, ca Styx. „Dar ce este în comun între Atena și Ierusalim”? Din Ierusalim i-a venit o altă solie, pe care ei l-au numit bun: imposibililia, toată imposibilitatea noastră este din rațiune și numai din rațiune. Adevărul nu este dat de rațiune, ci de credință. Credința nu este în sensul de credit, încredere, acordat bătrânilor, părinților, profesorilor, ci credința revelației, care eliberează o persoană deasupra tuturor imposibilităților și inexorabilității. Un fapt misterios din istoria umanității europene — în fața căruia mințile noastre sunt perplexe: lumea greco-romană extrem de cultivată a mers după adevărul către pescarii, dulgherii și păstorii palestinieni ignoranți, l-a schimbat pe Socrate și simpozionul cu Iov, a adoptat o cu totul lipsă de sens. nou organon de gândire eu, care exprimat numai în

*) Al. Pavel mai spune despre Avraam că s-a dus „neștiind unde se duce” — dar, desigur, sensul cuvintelor sale este complet diferit.

că cuvintele citate ale lui Tertulian. De aici a început sarcina filozofiei, sau mai bine zis, după aceasta, sarcina filosofiei s-a schimbat radical: să nu lumineze, așa cum au învățat grecii, ce este, să nu accepte ceea ce este dat, să nu te mulțumești cu ceea ce stoicii numeau ceea ce depinde de noi, ci să căutăm, să realizăm ceea ce Plotin deja numea „cel mai important”, și ceea ce în Scriptură se numește „singurul lucru necesar”. Inexorabilitatea datului, sau mai degrabă a dat, recunoscută la Atena pentru totdeauna neschimbată și irezistibilă, și cu irezistibilitatea lui stârnind surprindere, s-a ciocnit cu „disperarea” Ierusalimului și a dus la de profundis ad te, Domine, clamavi. Atena știa ferm și definitiv că nu există la cine să apeleze, că un zeu îndepărtat, înălțat mai presus de toți zeii apropiați, era surd la rugăciuni. Pentru greci, și pentru ei și pentru noi acum, acesta a fost și este un adevăr fatal, pentru totdeauna de nezdruncinat, ca orice evidență de sine, deși Jaspers încearcă să slăbească sau să înmoaie sensul evidenței de sine, susținând că „dovada de sine. aparține esenței rațiunii, în funcție de înțelegere atemporală.obligatoriu” (55). Omul este neputincios, Dumnezeu este surd

și nu ne mai rămâne nimic, cum să acceptăm cu umilință viața, indiferent de ororile pe care ni le promite.

Aceasta este sursa naturii paradoxale a ceea ce Jaspers numește „dogmatica” lui Nietzsche și Kierkegaard: atâta timp cât rațiunea domnește pe pământ cu implacabilitate, cruzimea fără margini va fi legea vieții și numai disperarea în fața ororilor. a vieţii poate trezi în om cea mai înaltă dintre puterile sale şi să-l conducă la îndrăzneală.numi o decizie de a scăpa de povara evidenţei de sine. „Nimic nu este adevărat, totul este permis” - asta li se pare tuturor cel mai teribil, în aceasta văd expresia extremă a necredinței. Dar de la Kierkegaard auzim același lucru: „Dumnezeu înseamnă că nu există „nimic imposibil”. Amândoi sunt de cealaltă parte atât a adevărurilor noastre, cât și a bunătății noastre. Și amândoi nu numai că nu se tem de asta: aceasta este ultima lor speranță. Temerile lor nu sunt generate de „arbitrarul lui Dumnezeu”: arbitraritatea lui Dumnezeu pentru ei este o sursă inepuizabilă a ceea ce în Scriptură se numește „bine și rău”, adevărata libertate. Tot ce este „grozitor” pândește în „legea și ordinea vieții” care se deschide în lumina rațiunii. Nicio admonestare nu-l va convinge pe Kierkegaard să accepte rațiunea drept cel mai înalt principiu. Pentru el, ca și pentru Luther, rațiunea este bellua qua non occisa homo non potest vivere. Homo non potes al lui Luther! vivere este prezentat de el ca o „obiecție” împotriva „inexorabililor”, lipsită de sens pentru logica hegeliană, desigur, și dezgustătoare pentru toată lumea, dar decisivă în ochii „excepțiilor”.

Din ea își are originea filosofia existențială, care își pune sarcina de a răsturna ascultătorul uman „așa este” stabilit de filosofia speculativă cu puternicul fiat divin.

„Aceasta este măreția lui Iov, că nu permite ca patosul libertății să fie dezumflat cu satisfacții false.” Gândurile înalte ale prietenilor săi, care ar putea decora orice simpozion, trezesc în Iov toată indignarea de care este capabil. El cere și așteaptă repetarea – și ceea ce a căutat în zadar de la rațiune și morală, primește de la Dumnezeu: ? Nu poți spune asta în limbajul uman. Când a venit repetarea pentru Iov ? Când toată concepibilitatea umană și toate probabilitățile vorbeau despre imposibil” *) (sublinierea mea).

Am atins nervii filozofiei existențiale. Acolo unde filozofia speculativă se oprește, acolo unde un zid de piatră al imposibilităților, ca să folosesc limbajul lui Dostoievski, crește înaintea omului, acolo doar sarcina filosofiei autentice i se dezvăluie lui Kierkegaard în toată dificultatea și imensitatea ei. Mintea cedează veșnicului ascuns și o îngroapă în tăcere. Am putea fi deja convinși că Kierkegaard știe mai bine decât oricine ce înseamnă „imposibilitatea”, dar nu renunță la luptă, nu va renunța la ea pentru nimic în lume. „Pacea” pe care mintea lui i-o promite cu lumina și claritatea ei i se pare cea mai mare ispită. El nu caută pace, ci furtuni. Cu o îndrăzneală pe care chiar și Nietzsche o putea invidia, el proclamă: „Ce va aduce această furtună? Ea trebuie să mă facă capabil de viața de cuplu” (ibid.). Și, bineînțeles, numai sub acoperirea Absurdității lui

Tertulian și a novum organon al lui Tertulian cu non pudet, quia pu* dendum și ero certuni quia impossibile, Kierkegaard putea să îndrăznească să vorbească așa, să gândească așa. Rațiunea, care, mai ales după Kant, prin flexibilitatea și toleranța sa ajunge uneori la pragmatism, refuză odată pentru totdeauna lui Kierkegaard și ai lui patronajul lor. Niciun trăsnet, nici înainte, nici după filozofia critică, nu va răsturna logica supremă a lucrurilor și, prin urmare, Iov este sortit să moară în bălegar, iar Kierkegaard nu va deveni niciodată capabil de viață căsătorită. Indiferent cât de mult descriu Kierkegaard și cartea lui Iov ororile existenței unei persoane vii care a căzut în rețeaua adevărurilor eterne și neschimbate, acest lucru nu va ajuta la nimic.

*) Munca lui Kierkegaard. PI, 193.

a arde. „Ce este – adică”: lacrimile și blestemele umane (Îngere atque detestări) nu pot mișca nimic în ordinea și ordinea ființei. Adevărata filozofie, filozofia oamenilor care caută liber (homines qui sola ratione ducuntur – din nou după Spinoza) știe acest lucru ferm și sigur. Dar „excepțiile” nu mai sunt impresionate nu numai de rațiune, ci chiar de cunoașterea însăși. Ei pun la îndoială cunoștințele, „elimină” cunoștințele. „Homo non potest vivere” al lui Luther, strigătele și blestemele lui Iov pe care le opun judecăților clare și distincte ale rațiunii cu implacabilitate, ca obiecție. Aceasta este „metoda”, aceasta este „logica” filozofiei existențiale. „Nebunia” va exclama mintea. Dar Kierkegaard îl prevenise deja. El însuși a spus că credința este o luptă nebună pentru posibilitate. Jaspers susține că „existența devine clară pentru sine numai prin rațiune, iar rațiunea își primește conținutul prin existență” (41), parafrazând, evident, binecunoscutele cuvinte din „Critica rațiunii pure”: „gândurile fără conținut-mania sunt goale, vederile fără motiv sunt oarbe”. Dar pentru Kierkegaard, ca și pentru Nietzsche, altceva a devenit clar: la periferia vieții, unde soarta îi aruncase, lumina rațiunii dă nu vedere, ci orbire, așa cum nu aduce, ci ia libertate. Rațiunea îi șoptește unei persoane frici de neresponsabil și de netrecut, atunci când nu este nimic de care să-ți fie frică - frici, în limbajul lui Kierkegaard, „înainte de Nimic”. „Nimic din frica păgânilor nu este soartă”, explică el, adică acele implacabilitate în fața cărora adevărata filozofie se înclină „liber”. Această frică era deja în primul om, iar el, îndepărtându-se de Creator, a căutat mântuirea în pomul cunoașterii - adică s-a dus acolo unde îl aștepta moartea.

Și iată un fapt izbitor, asupra căruia, din păcate, nu ne-am gândit suficient. Destul de calm, aș spune chiar cu bucurie, cu un sentiment de ușurare, Kant a văzut prin minte „nedemonstrabilitatea” existenței lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea voinței (ceea ce el considera conținutul metafizicii), găsind că de la ei ar exista „destul de credință bazată” și moralitate și își vor îndeplini perfect scopul și. ca postulate modeste, dar ideea că realitatea lucrurilor exterioare poate fi susținută de credință l-a condus la o adevărată groază: „va rămâne un scandal pentru filozofie dacă suntem forțați să acceptăm pe cred (subliniat de Kant) existența unor lucruri din afara noastră, iar

dacă cineva se îndoiește de acest lucru, nu vom putea prezenta suficiente dovezi", scrie Kant în prefață. la cea de-a doua ediţie a Criticii sale. Și în aceeași prefață, când problema a atins problemele fundamentale ale metafizicii, el, ca și când nimic nu s-ar fi întâmplat, declară: „Trebuie

femeile trebuia să elimine cunoștințele pentru a face loc credinței. Pentru Dumnezeu, nu există și nu poate fi o dovadă a nemuririi sufletului și a liberului arbitru - și nu este nicio problemă aici, credința, domnii nu atât de importanți, se vor descurca. Dar existența lucrurilor din afara noastră – aici deja credința nu este suficientă. Aici este nevoie de cunoaștere și dacă, după „critică”, așa cum era clar pentru toată lumea, și în afirmarea existenței lucrurilor, se ascunde o contradicție în sine, atunci este mai bine să arăți inconsecvență deja o dată decât să refuzi să fii, sau cel puţin să se îndoiască de fiinţa lumii exterioare. De ce asa? De ce ar trebui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea să fie completate de credință și postulate, în timp ce Ding an sich se plâng de dovezi științifice? Aceeași „critică a rațiunii pure” dă răspunsul: „credința în Dumnezeu și în lumea cealaltă este atât de împletită cu starea mea morală, încât, așa cum nu există nici un pericol că voi fi nevoit să renunț la a doua, am la fel de puțin grija pentru asta primul îmi va fi luat cândva. Nu înseamnă asta că nici Dumnezeu, nici nemurirea sufletului, nici libertatea nu pot pretinde iadul a fi o ființă independentă și nu sunt decât o formă figurativă de exprimare pe înțelesul tuturor, ceea ce Kant numește „Gesinnung introspectivă”? Este adevărat că în ultimele capitole ale „Criticii” Kant a fost uneori prea îngăduitor cu cititorul său și, în dorința de a-l liniști, a mers uneori prea departe și a confundat aproape grosolan sensibilul cu suprasensibilul, ceea ce a provocat critici severe din partea urmașii săi. Dar, în aceasta trebuie mai degrabă să vedem doar conformitatea externă, deși nedorită, dar totuși externă. Kant era, ca și Socrate, ferm convins că tot ceea ce „senzual” ar trebui să fie smuls din înaltele idealuri umane și că, în cele din urmă, Dumnezeu și nemurirea și libertatea trebuie înțelese într-un sens complet diferit de el, pe care ni-l dezvăluie Scriptura. : „cel mai mare bine pentru o persoană este să petreacă zile întregi într-o conversație despre virtute.” Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea nu sunt ceea ce Kant asociază cu „dispoziția sa morală”, dar nu este altceva decât această „dispoziție morală”. Digresiunea sa inspirată la datorie în critica rațiunii practice este o dovadă în acest sens. La fel ca Spinoza: béatitude non est proemium virtutis, sed ipsa virtus. Și la fel ca la Spinoza – deși Kant și-a pierdut cumpătul când a fost comparat sau chiar adus mai aproape de Spinoza –, identificarea lui Kant a lui Dumnezeu cu morala își are sursa într-o convingere profundă a rațiunii și o cunoaștere fermă că Dumnezeu este revelat, că însăși ideea a adevărului „dezvăluit” aparține în întregime zonei Schwarmerei și Aberglauben. Rațiunea, „piatra de atingere a adevărului”, știe cu siguranță că nu există un astfel de Dumnezeu și că nu poate exista și că nu există nici o „revelație” și

nu poate fi, așa cum știe cu siguranță că existența lucrurilor din afara noastră nu poate fi supusă nici cea mai mică îndoială. În domeniul rațiunii, atât înainte, cât și după filosofia critică, cunoașterea domină totul – iar acolo unde domină cunoașterea, morala ia locul lui Dumnezeu. Zurückauf Kant a dat în timpul nostru la fel ca în anii şaizeci ai secolului trecut. În limbajul lui Nietzsche: l-am ucis pe Dumnezeu; în limba lui Kierkegaard: creștinii L-au ucis pe Hristos.

IV.

Kani a considerat ca impecabila dovada morala a existentei lui Dumnezeu, cu care a inlocuit dovada ontologica (in esenta, de altfel, complet indistinta de dovada morala) si in fata ratiunii este intr-adevar, daca nu irefutabila, atunci in un sens acceptabil. Dar Nietzsche a îndurat „dincolo de bine și de rău”, iar Kierkegaard a trebuit „să lase deoparte eticul”, de care și-a păzit cu grijă „secretul” și căruia nu putea decide să-și încredințeze soarta. Kant n-ar fi admis niciodată că așa ceva este posibil. Nu degeaba i-a îndemnat atât de pasional pe oameni să nu respingă rațiunea. Dar Nietzsche și Kierkegaard erau surzi la incantațiile lui Kant. La tot ce spunea, ei aveau un singur răspuns: cu rațiunea, cu „cunoașterea” lui și „morala lui Dumnezeu” homo non potest vivere. Asta, desigur, nici Kant nu l-a bănuit. Era profund „convins” că rațiunea și cunoașterea ei sunt începutul vieții, și nu al morții. Povestea biblică a căderii a fost pentru el un mit, care deja s-a epuizat și nu ne spune nimic, așa cum scrie Jaspers: „Odată ce mitul a trecut, niciun efort al voinței nu îl va restabili” (88); Versul lui Horaţiu: „vitiis peto sine nascitur”, pe care îl ia ca epigrafe a unuia dintre capitolele din „religia în limitele unei singure minţi” îi este mult mai apropiat şi mai de înţeles. Și mai exact, homo non potest vivere al lui Luther este acesta un „răspuns” sau doar un vuiet ușor de leu al lui Iov? Pentru Kierkegaard este la fel: nu se mai teme nici de Hegel, nici de simpozioane. Nici măcar nu interoghează existența, nu o pune sub semnul întrebării deloc. S-a dus la Iov, a mers la Avraam tocmai pentru că pentru ei nici rațiunea, nici cunoașterea, nici morala nu este cea mai înaltă, că Dumnezeul lor apropiat îl învinge pe cel îndepărtat și atitudinea față de Dumnezeul apropiat nu este determinată de legi și norme - nu poți trece. ei - dar libertatea neîngrădită, pe care Kierkegaard, urmând Scriptura, o numește credință. Conceptul opus al păcatului nu este virtutea, ci credința; conceptul opus al păcatului este libertatea, proclamă el. Libertatea nu este posibilă

Oportunitatea este acolo unde, prin decizia finală și irevocabilă a minții, toate posibilitățile sunt terminate, unde domnește deznădejdea completă. Aceasta este o nebunie, spun ei. „Avem dreptul să prețuim ideea unei persoane atât de mult pe cât ne place, dar numai cu condiția de a evita imposibilul evident, ceea ce este legat de caracterul finit al existenței sale temporale”, scrie Jaspers. Kierkegaard nici măcar nu obiectează, dar cu un triumf frenetic, aproape sălbatic, pe notele cele

mai înalte ale vocii sale puternice, strigă: pentru a dobândi credința, trebuie să-și piardă mințile. Și --- ceea ce este și mai de neînțeles, încă inacceptabil pentru „noi toți”, și-a început lupta disperată cu rațiunea nu sub specie actrnitatis, așa cum ar trebui să facă un filosof, ci din cauza „finalului”, condamnat de el. limb, a se dizolva pe vremea Reginei Olsen, parcă împlinind porunca lui Nietzsche: YeiY mir der Erde treu, o meine Brüder. Dacă aș avea credință, repetă el neobosit în jurnalele sale, Regina ar fi a mea. Dar cui îi pasă dacă Kierkegaard sau Schlegel au luat-o pe Regina? Și ce îndrăzneală este necesară pentru a atașa la ideea înaltă a lui Dumnezeu și a credinței în Dumnezeu un lucru atât de nesemnificativ precum ruptura unui candidat danez la teologie cu mireasa sa? Dar Kierkegaard - nu întrebă pe nimeni, nu consultă pe nimeni - declară că acest lucru este extraordinar, infinit de important și că se poate respinge filozofia lui Hegel doar pentru că nu avea loc în ea candidatului danez la teologie. Singurul lucru care l-a sedus pe Kierkegaard a fost că faptele sale sunt aceleași fapte pământești nesemnificative și finite, pe care, conform învățăturilor filosofilor speculativi, este interzis chiar să ne amintim când vine vorba de marile și ultimele mistere ale ființei. Îi cere permisiunea lui Iov să fie alături de el, să considere afacerile lor ca pe un lucru obișnuit – căci, deși nu a pierdut atât de mult, a pierdut totul, iar asta este suficient pentru a chema universul la un răspuns. La fel cu Avraam. În loc să-i permită lui Avraam să-l măceleze pe Isaac pentru totdeauna și în cele din urmă (cum înțelegem noi, qui sola ratione ducimur, cuvântul jertfă), el preferă să declare că dacă Avraam l-ar fi ucis pe Isaac, Dumnezeu, pentru care totul este posibil, l-ar fi adus înapoi la Isaac. viaţă. Și apoi, iarăși fără să întrebe pe nimeni, adaugă: ce este Isaac pentru un om, fiecare decide singur. Cu alte cuvinte, că Regina Olsen poate trece pentru Isaac și că Dumnezeu o va întoarce lui Kierkegaard, așa cum i-a întors fiul lui Avraam.

Dar acest lucru nu este suficient pentru el. Ca și cum atunci, pentru ca cuvintele lui să ardă necontenit înaintea noastră cu litere de foc, el nu numai Iov și Avraam, îl atrage pe Dumnezeu însuși la lucrarea sa. Toată lumea crede că cel mai teribil și uimitor lucru din „Testamentul But-nom”. acesta este momentul în care Iisus a strigat: Doamne, Doamne, de ce m-ai părăsit. Este groaznic - fără îndoială.

Dar cu atât mai îngrozitor este că Dumnezeu, care este iubire, privind la chinurile Fiului Său, nici nu le poate răspunde: imuabilitatea lui îi îngăduie iubirea. Și îndată își amintește de propria sa faptă: eu, om sărac, deși de la distanță foarte depărtat, dar am trăit același lucru pe care l-a trăit Dumnezeu când a ascultat strigătele Fiului răstignit: și în mine imuabilitatea mi-a paralizat toată puterea și am fost. forțat să mă zdrobească pe Regina Olsen și pe mine nici nu se putea mișca, ca să nu jignească moralitatea înaltă. Inexorabilitatea are putere asupra lui Dumnezeu, desigur, nu asupra Dumnezeului îndepărtat, care doar cere, dar nu dă nimic, ci asupra acelui Dumnezeu apropiat, care însuși i-a învățat pe oameni să se roage: dă-ne nouă pâinea noastră cea de toate zilele. Dumnezeu este în aceeași poziție cu omul: și El a căzut din general, alungat din ființă, transformat într-o

excepție. Dar cu cât rațiunea și moralitatea mai persistente îi descurajează pe Nietzsche și Kierkegaard de la ideea nebunească de a face imposibilul posibil, cu atât mai încăpățânați continuă să insiste pe cont propriu. Ei refuză să se supună adevărurilor cărora toți oamenii le ascultă cu blândețe și, acolo unde toată lumea admiră și venerează, ei blestemă și hulesc. „În fiecare filozofie, spune Nietzsche, există un moment în care intră în joc convingerile filosofului sau, în cuvintele misterului antic, adventavit asinus pulcher et portissimus". Kierkegaard nu rămâne în urmă – ne amintim că nu ezită să-i numească pe filosofii speculativi speculatori. Apropo, dublul lui Kierkegaard, Dostoievski**, face același lucru, care, cu insolența caracteristică tuturor excepțiilor, scoate limba și arată smochinul la ceea ce „noi toți" numim „înalt și frumos" și își bate joc de oameni care, când pământul trosnește sub picioarele lor, ei continuă să cânte cântecele lor pline de stele. Locul, din nefericire, nu-mi permite să continui extrase din Nietzsche și Kierkegaard (ar trebui să adăugăm și citatele corespunzătoare din Dostoievski, care seamănă atât de mult cu Kierkegaard și Nietzsche, încât par a fi împrumutate de la ele *), în care se calcă în picioare. murdărie ce generații au fost onorați oamenii ca adevăr și relicve. Voi spune doar că trebuie să te minunezi de răbdarea și blândețea minții, care face eforturi supranaturale pentru a smulge din puterea Absurdului și a returna excepțiile rătăcitoare în sânul ei. În acest sens, Vernutf und Exislenz este o carte cu adevărat remarcabilă. Jaspers este gata să meargă la toate marginile posibile și imposibile

*) Op? SUS, 16.

**) Despre asta vorbesc mai detaliat în prefața unei cărți recent apărute în limba franceză: „Kierkegaard et philisophie existentielle (Paris, Vrin).

ki, tocmai pentru a stabili un modus vivendi între cei foarte mulți care se bucură de protecția legilor și cei puțini pe care legile i-au uitat. Renunță la adevărul absolut, definește adevărul în termenii comunicării, recunoaște o pluralitate de adevăruri, limitează puterea legii contradicției (pentru Aristotel, de neclintit al tuturor principiilor), vorbește chiar de credință filozofică - nu de credință. în adevărul revelat și nu în adevărul revelat.necredința, între care filosofia își găsește propriul drum (pentru Kierkegaard, desigur, o astfel de credință este limita necredinței, pentru Nietzsche înseamnă: l-am ucis pe Dumnezeu), el admite chiar că filosoful el însuși va cădea într-o bună zi cu fața în fața lui înaintea lui Dumnezeu sau va cădea în ateism - într-un cuvânt, el este pregătit pentru orice, doar pentru a îmblânzi, potoli sau măcar înmuia excepțiile furioase. El afirmă că orice polemică este străină de adevărata filozofie, că este prietenoasă, chiar simpatică cu toți cei care gândesc diferit. Dar aici el pretinde deja mai mult decât conștiinciozitatea sa intelectuală, onestitatea sa poate

. vrea și vrea să dăruiască. În cele din urmă, el este forțat să-l alunge atât pe Nietzsche, cât și pe Kierkegaard din tărâmul adevăratei

filozofii. „Deoarece nu vrea să fie o filozofie a excluderii, ci o filozofie a generalului, se consideră adevărată numai atunci când este capabilă să se transpună în realitatea multora” (95). Nici aici nu uită să adauge că adevărata filozofie „se uită la excepții (angesichts dei* Ausnahme)”, dar totuși „ea trebuie să se stabilească din nou la temelia propriei sale credințe”. Și apoi trebuie să spunem: „Pe această cale filosofică, simțim că căutăm, parcă, din nou pacea lui Kant, Spinoza, Nicolae din Cusa și Parmenide, îndepărtându-ne de neobișnuita neliniște a lui Kierkegaard și Nietzsche. ” Veșnica neliniște a excepțiilor, ireconciliabilitatea lor, agresivitatea lor militantă, hotărârea cu care trec granițele posibilului și permisului fără a privi înapoi, absurditățile lor, voința de putere, imoralitatea, reevaluarea valorilor, glorificarea lor a cruzimii care știe. fără limite, nu se bazează pe nimic și credința lor nejustificată în adevărul revelat, nedorința lor de a găsi satisfacție în ceea ce marii învățători ai omenirii înșiși au găsit și i-au învățat pe alții să găsească binele cel mai înalt, înfruntă toate încercările de a găsi măcar un cuvânt. pentru pace cu ei. Ei nu cedează și nu vor ceda înștiințărilor. Îți place sau nu, trebuie să le rupi cu forța. Ei nu se mulțumesc să le fie predați „o altă realitate, care nu este pentru ea (filozofia), ci pentru ea însăși este adevărată: înaintea religiei deschise și înaintea lipsei de Dumnezeu” (101). Nu sunt concesii private

realizează, nu cer de pomană – de aceea apar mereu și pretutindeni cu „entweder-oderul” lor. „Realitatea celor mulți” (mulți Nițchevskii, prea mulți?) nu este un argument, nu o obiecție pentru ei, la fel cum fericirea păcii a lui Kant și Spinoza nu este o ispită pentru ei. Cu ciocanul greu al ridicolului și îndoielii lor, ei distrug fără milă paradisurile în care s-au refugiat marii pustnici ai gândirii. Și tot ceea ce oamenii s-au închinat, ei vor zdrobi, incinera, distrug - până când își vor obține al lor. Rațiunea, în cele din urmă, nu poate să nu vadă acest lucru, nu poate să nu înțeleagă că nu există și nu poate exista o înțelegere voluntară cu oamenii care au ieșit din comun, cu excepții, și că trebuie să intre într-o decizie finală și decisivă. lupta cu ei. Nu a recunoscut însuși Kierkegaard că „nu poate face o mișcare de credință”? Și nu și-a slăbit el însuși și munca lui pentru totdeauna? „În Kierkegaard, care a reanimat formulele profunde ale teologiei, totul ni se pare ca și cum ar fi o artă nemaiauzită a ne forța să credem” (p. 16). Dar aceasta nu poate duce la nimic: „dacă nu cred, atunci este inutil să vreau să cred: aceasta nu va duce decât la nesinceritate și confuzie în mine și în lumea mea” (89). Acest lucru îndepărtează imediat solul de sub picioarele excepțiilor. Credința, ca „luptă nebună pentru posibilitate” și „voință de putere” – ceea ce constituie esența și sufletul filozofiei existențiale – sunt condamnate la veșnica inutilitate. Se poate admira, se poate minuna de credință, mai ales când este mărturisită de fapte înalte de lepădare de sine, martiriul, martiriul, așa cum a fost cazul lui Kierkegaard și Nietzsche, „care ne apar ca imagini contemporane ale martirilor” (19). . Dar credința lor nu dă adevărul. Fantastic și neputincios, se va sparge de fortăreața cunoașterii care înțelege „ceea ce este”. Și,

dimpotrivă, realitatea multora în cunoaștere a găsit și va găsi întotdeauna sprijin: homo non potest vivere nu va proteja „excepția” de „ființa care ne îmbrățișează”, care nu ține cont deloc de faptul că, fie că un profesor din Basel sau un candidat danez la teologie poate trăi sau nu. Oricât de mult se înfurie Nietzsche, Kierkegaard, Pascal sau Dostoievski, indiferent cât de mult strigă Iov sau chiar Isus din Nazaret, ei nu vor zgudui adevărul fundamental al minții noastre: ceea ce este, este inexorabil. Pot exista multe credințe, pot exista multe interpretări și credințe și adevăruri, dar nimeni nu poate scăpa de puterea acestui adevăr optic de bază. Nietzsche și Kierkegaard nu pot suporta, dar nici nu își pot arunca povara grea. Jaspers avea un curaj și o fermitate rare - privindu-l pe Nietzsche și Kierkegaard, atât de dragi lui, pentru a-i proclama, drept filosofi

conștiinciozitate (Kantian Redlichkeit), aceasta este orbi et urbi, Slăbiciunea trebuie încă să împingă. O persoană extrem de bolnavă nu ar trebui să-și dorească să fie medic. Rațiunea, care părăsea toate mijloacele de a ucide și se asigura că „excluderea” Utvshasi nu este supusă puterii spirituale, îi transmite în mod inexorabil la dispoziția puterii Svate, astfel încât aceasta, „fără atitudinea de sânge. ”, ar dispărea, după propriile legi, și ar pune capăt anxietății lor zadarnice. Cunoaștem deja verdictul implacabilității: Kierkegaard și Nietzsche ne lasă cu mâinile goale și inimile goale. Atât filosofia critică, cât și cea doctrinară sunt de acord în mod egal în acest sens: Kant, Mendelssohn și Socrate. Etica numai etica este cea mai înaltă, ei ne proclamă inexorabilitate, care, în ultimă analiză, s-a dovedit a fi juden et princips omnium, deși asta înseamnă că Iov, și Avraam și Nietzsche, și bietul tânăr care a căzut în dragoste cu fiica regelui și Dumnezeul biblic, care nu este în stare să răspundă la strigătele fiului său iubit, condamnat la moarte.

L. Shestov.

DESPRE MOTIVELE MISTERIOASE ALE ATRACȚIEI ARISTOCRAȚIEI RUSE DE CATOLICITATE

O mică întrebare, dar destul de arzătoare. A fost, este, dar nu va fi. Fără consecințe, pentru că în planul timpului, nu eternitatea. Dar nu este lipsit de interes să-l explic, pentru că, cred, este greșit înțeles atât de catolici, cât și de ortodocși.

1) De ce a apărut acest fenomen de atracție a unei părți microscopice a societății culturale ruse către catolicism?

2) Este aceasta o chestiune de credință? 3) Este aceasta (horibile dictu) o trădare a poporului rus?

1) Acest fenomen a venit din izolarea aristocrației ruse de poporul rus și de istoria rusă, de elementul spiritual rusesc. Deși aristocratul rus, de nu rupea legăturile cu mediul rural, îl înțelegea uneori pe țăran mai bine decât intelectualul rus, dar în sens spiritual îi era străin. „Gentilhomme russe, citoyen du monde”. Există și un sens negativ al acestei sintagme, aplicabil acestui caz. Îi era străin pentru că Ortodoxia rusă era ortodoxia poporului – credința care venea din inimă, trecea în inimă, rămânea în inimă. Ortodoxia oficială, adică Biserica oficială, cu reprezentanți ai căreia este mai ușor pentru o persoană cultivată să se înțeleagă și să se împace, se afla într-o stare de moarte temporară și se afla într-o sclavie jalnică a statului. Absența unor oameni foarte culți în rândurile clerului și, în general, poziția sa oarecum umilită în societate, au lipsit o parte din aristocrația rusă, care nu înțelegea spiritul ortodoxiei, de un mediu religios și intelectual. Și a trebuit să-l caute în afara Rusiei.

„Citoyen du monde” a fost propriul său om, atât în Faubourg St-Germain (Lumânare), cât și în împrejurimile Vaticanului. .Întâlnire cu prelați foarte cultivați, închinare

în fața minții lor și în fața clădirii zvelte ridicate de Roma, toate acestea nu puteau decât să impresioneze oameni despărțiți de poporul rus și crescuți și crescuți în cultura europeană. (După expresia potrivită a lui O. Miller, „botezat în civilizația occidentală”). Următorul este clar - reunirea cu Roma. (Atracția emigrantului față de catolicism poate fi explicată mai mult prin dorința de a se stabili, precum și atracția față de masonerie, sau printr-un sentiment de lipsă de temei).

2) A fost o chestiune de credință? La aceasta, din păcate, trebuie să se răspundă negativ. A fost acțiunea inversă. Este posibil să dăm vina pe clerul ortodox pentru asta, că nu au păstrat o parte din aristocrația rusă în sânul Bisericii Ortodoxe, ci - și acest „dar” ar trebui să stea ca o piatră grea asupra conștiinței catolicilor ruși - adevăratul fiu al Bisericii Ortodoxe, văzând și dându-și seama de starea ei grea și asuprită, ar fi trebuit, străduindu-și constant eliberarea și înălțarea ei, să rămână în sânul ei și, împreună cu ea, să îndure împreună cu poporul rus până la capăt.un lucru foarte paradoxal. fenomen, explicând de ce tocmai atracția pentru catolicism s-a observat în rândul aristocrației ruse.Aristocratul rus, domnul rus, era obișnuit să trăiască din generație în generație pe „unul pregătit”. Pe de o parte, acest egoism a dezvoltat , iar pe de altă parte, a tocit abilitățile creative aristocratului în creativitate, dacă nu era o personalitate complet remarcabilă, a suferit întotdeauna de diletantism.Diletantismul Barsk nu s-a înțeles cu Ortodoxia creativă, cosmică și populară, dar pe de altă parte a fost perfect. se încadrează în cadrul catolicismului individual şi domnesc. Ceea ce se cerea aici nu era creativitate, ci doar ascultare rafinată. La urma urmei, este mult mai ușor să fii un bun catolic decât să fii un bun ortodox în sensul atotcuprinzător al cuvântului. Calea mântuirii individuale este atât mai ușoară, cât și mai îngrijită. De aceea nu cred că gravitația a

fost o chestiune de credință. Cel mai probabil a fost o adaptare spirituală.

3) A fost o trădare a poporului rus? Cu deplina conștientizare a importanței unei astfel de întrebări, voi răspunde în continuare: „da”. Există un hobby preferat în rândul ruso-catolicilor în dispute: „de parcă nu se poate fi catolic și rus bun; nu fac nicio distincție între un catolic englez și un necatolic”. Aceasta este o întrebare foarte ascuțită. Pentru europenii de vest, trebuie răspuns pozitiv, pentru ruși - negativ. Desigur, se poate fi catolic și rus bun, în sensul unui subiect bun, dar rusul, într-un sens profund, etern, ortodox, este

cuvantul - este imposibil. Această despărțire tragică a venit dintr-o înțelegere greșită de către catolicii ruși a ceea ce este spiritul Ortodoxiei, dintr-o confuzie a conceptelor de Ortodoxie cu conceptul de Biserica Ortodoxă oficială, sau mai degrabă, „ceea ce se numește Rusia în limba oficială” (un parte integrantă din care a fost Biserica Ortodoxă - „un detaliu arhitectural” (Kur-dyumov) și la care Tyutchev „a tratat întotdeauna cu negare nedisimulată, cu iritare și mânie suferindă” (Preot; Florovsky). Catolicii ruși, în răpirea lor de catolicism , a ajuns la mărturisiri atât de sincere ale genului: „ce sunt alte biserici? Deci – pe undeva” – incompatibil cu demnitatea unui creștin.(Totul le-a ieșit stângaci: o bătrână servitoare, ruso-catolică, a scris pamflete despre Don. Bosco și alții; nu ar fi mai firesc „să scriem despre Serafim de Sarov pentru catolici”).

Și totuși, într-o trăsătură, catolicii ruși erau asemănători poporului rus - aceasta este dragostea de suferință. Acesta nu a fost motivul principal pentru atracția lor față de catolicism. Nu trebuie să uităm că guvernul rus a urmărit inițiativele ruso-catolicilor cu măsuri polițienești (o metodă comună și foarte nereușită) și s-au simțit în rolul creștinilor persecutați din secolul I... S-au ascuns în apartamentele lor de catacombe. Setea de suferință a fost mare și mulțumirea de sine (subconștient) din această suferință - chiar mai mult, și nu putem decât să regretați că guvernul rus a fost atât de prost și orb încât a dat naștere acestui lucru. Și cum au luptat pentru libertatea de conștiință și toleranță! Berdyaev a subliniat în mod corect că aici au fost apărate „principii complet formale, indiferent de orice adevăr pozitiv”, deoarece „catolicii erau cel mai puțin înclinați să recunoască principiul libertății de conștiință”.

Dar nu se poate decât să admită că această suferință a fost deplasată. A fost egoist, pentru că au suferit singuri. Și s-a dovedit a fi fatal, pentru că în suferința trăită de poporul rus și de ortodoxie, ruso-catolicii, oricât s-au străduit să demonstreze contrariul, au ajuns peste bord, nu erau vrednici să sufere cu poporul rus.

Dar tragedia situației lor se dezvăluie și mai profund dacă ne gândim la faptul că izolarea lor actuală îi lipsește de comuniune cu reînnoirea și renașterea incontestabilă a Bisericii Ortodoxe. Ei nu înțeleg ideea creativității creștine; s-au condamnat să rămână într-un spațiu fără aer, un nou tip de vid thoricellian. Într-o conversație cu

ei, experimentezi același sentiment ca într-o conversație cu catolicii occidentali (poate că există și excepții)

nu, dar sunt greu de găsit), și anume, închise ermetic ™, vreau să strig: „înfundat, înfundat” și să mă grăbesc să sparg geamurile pentru a lăsa să intre un flux de aer proaspăt dătător de viață. În suporturile lor, seamănă cu acei cai legați la ochi care au întors pietre de moară cu noi - au crezut că merg înainte, dar de fapt toți marcau timpul.

Și îngrozitor cu ei, și îngrozitor pentru ei... (Și sunt pentru noi?).

Apropo, ce a dat această mișcare? Nimic grav, nimic mare. Cât de semnificativ că în familiile ruso-catolicilor - catolicismul nu a fost insuflat, după una, multe două generații a fost invers, a dat o reacție. Acesta este un semn că nu avea un sens profund. Acest lucru a fost remarcat de Prof. Zenkovsky în articolul său „Ortodoxia și cultura rusă” (Colecția „Probleme ale conștiinței religioase rusești”): „Succesele catolicismului în Rusia, cu acea admirație uimitoare pentru Occident, care era atât de nesemnificativă în societatea rusă... încât chiar și Chaadaev... nu a fost rupt de Ortodoxie”.

Cel mai surprinzător lucru este că toți catolicii ruși au pierdut trăsăturile profunde ale spiritului rus. (Ca o curiozitate, voi semnala un catolic rus care a scris muzică pentru cuvintele „Evening Bells” folosind sunetul clopoțelului. Muzica s-a dovedit a fi bună, dar sunetul a ieșit... catolic). Au opusul a ceea ce se întâmplă cu emigranții ruși - își schimbă pașapoartele, devin buni supuși ai altor țări, dar rămân ruși, iar catolicii cu pașapoarte vechi încetează să mai fie ruși.

Acest lucru a fost bine înțeles de Prof. Zenkovsky, care scrie în articolul citat: „... Rușii care nu sunt conștienți de legătura lor cu Ortodoxia devin sclavi ai Occidentului, Vechi credincioși ai Occidentului, cerând Rusiei repetarea sclavă a tot ceea ce a crescut organic în Occident. " Prof. Zenkovsky pune în continuare întrebarea: „Oare sarcina istorică a Rusiei nu constă tocmai în a iubi Occidentul și a problemelor sale, în a aduce la el ceea ce Ortodoxia a lăsat deoparte în sufletul rus? Drumul rusesc spre Occident nu se află (împotriva căruia s-au răzvrătit Vechii Credincioși), ci cu Ortodoxia (împotriva căreia se răzvrătește occidentalismul)? Dacă acceptăm că acest lucru este adevărat – altfel, cooperarea spirituală cu Europa este probabil imposibilă – atunci este mult mai probabil să ne ciocnim cu catolicismul occidental în forma sa cea mai pură decât cu surogatul său oriental. Catolicismul răsăritean visa să joace rolul unui pod peste care să curgă o avalanșă de credincioși din Orient în îmbrățișarea frățească a Occidentului. Din păcate, în realitate acesta este doar un biban foarte nesigur, pe care mai mulți temerari, care s-au desprins de unul

pera si cei care nu se lipesc de altul, se repezi peste abisul care se deschide sub ei.

Da, iar geniul lui Dostoievski le este de neînțeles până la capăt. Și se uită la el prin ferestrele Occidentului. Așa cum Freud, trecându-l pe Dostoievski prin răzătoarea teoriei sale, îl transformă într-un fel de pulbere libidinală, sau așa cum Zhid și Zweig, ridicându-l pe Dostoievski la o înălțime de neatins ca scriitor și psiholog, trec în tăcere misiunea sa creștină și Profeții creștine, așa că ruso-catolicii se opresc înaintea creștinismului lui Dostoievski, ca înaintea ceva necunoscut, de neînțeles (citește — interzis). Potrivit acestora, de îndată ce începe să vorbească despre Biserică, spune „prostii”, nu vorbește serios (de ce să nu spun direct: un eretic). Între timp, „Rusia este Dostoievski și Dostoievski este Rusia” (Berdyaev).

Și dacă „suferința este cauza conștiinței”, atunci poporul rus, călcând pe urmele înaintașului său, care a suferit deja pentru el și viitorul său, va găsi mântuirea.

Carte. Mihail Volkonski.

Geneva,

1936

OXFORD

Poate creștinismul să ofere un răspuns la întrebările amenințătoare ale timpului nostru — întrebările politice și sociale de care depind viața și moartea civilizației moderne, nu într-un sens pur figurat? „Nu un răspuns general și veșnic — despre păcat, pocăință și mântuire — ci un răspuns specific și particular: cum să aplici dictatele eticii creștine la o situație istorică dată, la comportamentul unui creștin în societatea modernă și în stat? Mulți dintre noi negăm posibilitatea și necesitatea unor proiecții sociale concrete ale creștinismului. Negarea consecventă a acestora, nihilismul social absolut, se dovedește a fi imposibil: în practică înseamnă adoptarea unor norme sociale păgâne sau iremediabil decrepite. În Occident, nevoia unui creștinism social, sau o proiecție socială a creștinismului, este acceptată de mai mult sau mai puțin toată lumea. Enciclicele romane mărturisesc vitalitatea socială a catolicismului. Bisericile și comunitățile protestante nu sunt inferioare Romei în activitatea socială. Există însă o mișcare care își propune să unească și să dirijeze munca socială și doctrinele sociale ale tuturor bisericilor creștine.Această mișcare se numește „Stockholm”, după primul său congres (1925), sau oficial, „Viața și munca” (Viața și munca)). În urmă cu doisprezece ani, în anul aniversar al Sinodului Ecumenic de la Niceea, pentru prima dată de la despărțirea de o mie de ani, s-au adunat reprezentanți ai aproape tuturor bisericilor și comunităților lui Hristos. Doar Biserica Romano-Catolică a refuzat în principiu să participe la toate asociațiile

ecumenice. Potrivit inițiatorilor congresului (arhitectul upsala Sederblom), acesta trebuia să fie primul pas către speranța unire a bisericilor. Problemele creștinismului social au fost alese ca temă, pentru că era cel mai ușor să se obțină unanimitatea asupra lor. De atunci, mișcarea „ecumenica” (unificatoare) a luat diferite forme. Lausanne a urmat Stockholmul (1927)

cu tema sa dogmatică. Există asociații din întreaga lume „dedicate lucrării misionare, cauzei reconcilierii popoarelor, organizații creștine de tineret etc. Dar tema socială a Stockholmului a căpătat un sens independent. Dintr-un mijloc de unire a bisericilor, a devenit o formă de serviciu social pentru Biserică. De pe vremea Stockholmului, situația politică și economică s-a înrăutățit. O criză economică profundă, o revoluție totalitară în Germania și amenințarea tot mai mare de război au adus Europa în pragul distrugerii. Într-o serie de țări, politicienii democratici au făcut și fac eforturi frenetice pentru a preveni catastrofa. Nu de puține ori acești politicieni (Roosevelt, Van Zeeland) sunt inspirați de idealurile creștine. Se repetă adesea că la baza tuturor crizelor contemporane stă o criză de conștiință, o criză de religie. Europa și lumea pier ca victimă a dezintegrarii, ca urmare a prăbușirii culturii creștine. Dar știu creștinii înșiși cum să salveze această cultură, cum să blesteme haosul iminent?

Pericolul care aștepta Stockholm, ca toate astfel de congrese - universale și lupte pentru unanimitate - consta în absența conținutului și a formalității. S-ar părea, cum altfel, decât printr-o formulă condiționată, să acoperim contradicțiile de opinii cu adevărat existente? Dar se poate spune cu certitudine că la Stockholm acest pericol a fost evitat. Pe de o parte, congresul a fost pregătit cu grijă. Timp de mulți ani la Geneva a funcționat un „birou de cercetare” sub mișcarea „Afaceri și viață”, publicând o serie întreagă de lucrări pregătitoare, adunând de la an la an mici conferințe ale oamenilor de știință creștini pe probleme sociale. Stockholm a primit suficiente materiale pentru munca sa. Dar ceea ce este poate și mai important: istoria mondială a ultimilor zece ani a dat o „școală socio-politică” prea bună, în care opinia publică a lumii creștine – cel puțin, cea occidentală, având o experiență comună și , într-o anumită măsură, o tradiție comună. În concluzie, Oxford a reprezentat, într-adevăr, un mare pas înainte în comparație cu Stockholm. El nu a dat și nu a putut să dea un program general de acțiune, dar în stabilirea traseului general a obținut o asemenea concretețe care ieri părea încă de neatins.

Astfel, secția economică a Congresului nu numai că a condamnat capitalismul din punctul de vedere al spiritului moral al acestui sistem și al influenței sale asupra personalității umane (acesta nu este nou), dar a încercat să stabilească principalele trăsături ale ordinii sociale dorite. .

Acest sistem este definit ca „o societate care încearcă să depășească barierele de clasă”. Această depășire presupune egalitatea „oportunităților pentru educație, recreere, igienă, mediu, securitatea muncii”. Însăși existența claselor este recunoscută ca principalul rău al societății moderne. Aceasta este diferența dintre tendințele Oxford și idealul tradițional (natr., tomist) al armoniei de clasă. În același timp, această recunoaștere a ceea ce constituie însuși sufletul socialismului este tocmai și, desigur, nu „socializarea mijloacelor de producție”. Criteriul unui sistem social acceptabil pentru un creștin este social și personalist: posibilitatea unei comunicări libere între toți indivizii care fac parte dintr-o anumită societate (o condiție prealabilă pentru fraternitate).

Problema statului a constituit axa principală a congresului, a cărui temă oficială a fost formulată ca „Biserica, popor și stat”. Bineînțeles, acest subiect s-a ridicat la maxim în fața lumii creștine de la apariția noilor state totalitare în Europa. Fantoma Germaniei a plutit tot timpul deasupra congresului, deși delegații germani lipseau: în ultimul moment guvernul le-a refuzat pașapoartele. Această împrejurare, desigur, a netezit acuitatea discuției. Teoretic, problema granițelor statului se rezolvă ușor. În tezele de la Oxford, accentul este pus în egală măsură pe stabilirea divină a statului și pe granițele puterii sale. Întrucât nu statul, ci voia lui Dumnezeu este pentru un creștin cel mai înalt criteriu al dreptății, iar statul este doar „garant și slujitor” al dreptății, nu este un adevărat purtător al suveranității. Datoria creștinilor față de stat constă atât în supunerea față de cererile sale legitime, cât și în critica și rezistența la revendicările sale nedrepte. Poziția Bisericii în statul modern necesită, în primul rând, securitatea libertății ei. Această libertate nu presupune neapărat formula democratică tradițională: separarea dintre biserică și stat. Însăși formele sistemului de stat nu sunt predeterminate din punct de vedere religios. Dar, înțelegând libertatea Bisericii, Oxford se ferește cu grijă de o înțelegere egoistă și prea exclusivă a acestei libertăți. Libertatea nu este pentru o singură biserică dominantă, ci pentru toate minoritățile religioase. Iar această libertate nu poate fi limitată la sfera pur religioasă: ea presupune „libertatea tuturor cetățenilor a acelor posibilități care asigură exercițiul” libertății religioase. Cuvântul „democrație” nu este rostit aici, la fel ca și cuvântul „social”.

alism”. Dar se dă acea înțelegere a libertății religioase, din care odată în Occident a apărut pentru prima dată democrația creștină.

Statul, legat de justiție în limitele proprii, rămâne legat de ea în afara. Ordinea internațională trebuie protejată prin lege. „Suveranitatea necondiționată a unei națiuni este rea”. De aici și necesitatea de a păstra Liga Națiunilor pentru toate imperfecțiunile ei. Un rol uriaș revine ponderii educației tinerilor. Tocmai de aici trebuie să înceapă dezarmarea morală a popoarelor.

Redutabila chestiune a războiului, inițial doar unul dintre punctele secțiunii privind relațiile internaționale, a devenit firesc cel mai dureros focus al congresului. Războiul a fost subiectul celor mai multe dezbateri și nu a fost posibil să se obțină unanimitate completă. Abandonând suprimarea mecanică a minorității de către majoritate – într-o adunare al cărei scop este organizarea opiniilor, nu acțiunilor –, Congresul a remarcat cu atenție limitele divergenței și opiniilor separate în problema luptei războiului. Dar chiar și în divergența însăși, nu se poate decât să fie lovit de mișcarea conștiinței creștine care s-a realizat încă de pe vremea marelui război.

În primul rând, unanimitate deplină în condamnarea războiului. Fără scuze pentru rău, fără eroizare, care este încă popular la noi. „Războiul presupune vrăjmășie forțată, abuzul diabolic al personalității umane și denaturarea fără margini a adevărului. Războiul este o expresie specială a puterii păcatului în această lume, o provocare la adevărul lui Dumnezeu, revelat în Isus Hristos răstignit. Nicio justificare pentru război nu poate ascunde sau diminua acest fapt.” Aceasta a fost acceptată în unanimitate; nu a existat nici un dezacord între conservatori și revoluționari asupra acestui punct.

Dificultățile apar atunci când se trece de la condamnarea războiului la o situație specifică. Războiul are loc. Ce ar trebui să facă un creștin, un cetățean al unui stat în război? Aici încep diferențele.

Pacifiștii puri refuză să ia parte la orice război. Acești „tolstoieni”, „sectari”, atât de disprețuiți în Rusia pentru „insensibilitate la tragedie”, în situația istorică actuală s-au regăsit la Oxford pe primul loc – cel puțin în definiția teoretică a datoriei creștine. Alți pacifisti „condiționați” participă doar la un război „drept”: un război defensiv sau de eliberare. Alții sunt gata să participe la război ori de câte ori statul o cere cetățenilor săi. Mai recent

dar aceasta era poziția aproape a tuturor creștinilor – în orice caz, a bisericii. Acum aceasta este doar una dintre posibilități. Este remarcabil că susținătorii acestui comportament tradițional recunosc și excepții: pentru acele cazuri în care „există certitudinea absolută că patria se luptă pentru o cauză greșită”. Unii dintre conservatori sunt chiar gata să admită justificarea parțială a faptei nerezistenților care refuză războiul – bineînțeles, cu prețul răspunderii personale: acest sacrificiu poate fi „o chemare specială de la Dumnezeu, atrăgând atenția asupra celor pervertiți. natura lumii, unde războaiele sunt posibile”.

Aceștia sunt șefii tezelor de la Oxford. Ele mărturisesc fără îndoială calea enormă pe care a parcurs-o conștiința creștină în ultimele două decenii. Dacă aceste convingeri se vor dovedi eficiente în procesele critice, viitorul va arăta. Deși bisericile și comunitățile reprezentate la Oxford nu sunt legate de deciziile sale, anumite obligații moral-religioase sunt impuse tuturor participanților săi. Ar trebui să luăm în considerare în special obligațiile care ne revin. La

Oxford erau doar aproximativ 30 de delegați ortodocși (din 400). Deși printre aceștia se aflau mai mulți ierarhi de frunte ai bisericilor locale, dar, desigur, reprezentarea ortodoxă era slabă și avea puțină legătură cu masa poporului credincios. Cu toate acestea, niciunul dintre delegații ortodocși nu a protestat împotriva rezoluțiilor adoptate în unanimitate. În special, grupul parizian rus a participat activ la dezvoltarea lor. Dar știm mai bine decât oricine cât de departe sunt parohiile noastre, pături largi ale poporului ortodox, de problemele Oxford și de soluțiile lor. Principiul social este adânc înrădăcinat în Ortodoxie. Dar, datorită unei nefericite soarte istorice, popoarele ortodoxe și-au pierdut obiceiul înțelegerii sociale a creștinismului. Individualismul religios a devenit chiar o tradiție în ultimele generații. Întrucât socialul intră cu forța în viața religioasă dintr-o lume indignată de patimi, el poartă cu el un element păgân neluminat. Bisericile balcanice suferă de naționalismul care le corodează. Rusia, înlănțuită, tace. Emigrația rusă, în cea mai mare parte, este într-o amărăciune reacționară. Acesta este un teren prost pentru Evanghelia socială. Pentru toți lucrătorii săi, va fi o suferință grea, grea. Odată ajunsă la Niceea a fost proclamată marea dogmă a consubstanțialității. Dar a fost nevoie de mai mult de jumătate de secol de luptă pentru a o insufla în conștiința bisericii. Oxford nu este

proclamă noi dogme. El le amintește doar de cele veșnice, dar trage concluzii din ele pentru astăzi. Aceste concluzii ne sunt necunoscute și sunt tentante pentru mulți. Dar acceptarea lor este o condiție necesară pentru vitalitatea și puterea trezirii bisericii noastre. În esență, acesta este testul loialității noastre față de Hristos. Tot aceeași întrebare hamster-cer despre alegerea între două imagini ale Rusiei: „Estul lui Xerxes sau Hristos?”

G. Fedotov.

CONGRESUL BISERICILOR CREŞTINE DIN EDINBURG

Au trecut zece ani de la Conferința de la Lausanne la Conferința de la Edinburgh: „zece ani de progres”, așa cum se numește unul, din cărțile publicate în pregătirea acestei convenții. Nu există nicio îndoială că în acest timp mișcarea ecumenica, și în special mișcarea Faptul și Ordinea, au realizat multe; dar ar fi o mare greșeală să exagerăm aceste realizări și să ne gândim că suntem în pragul unei zile pline de bucurie de unire a tuturor bisericilor, pentru care sunt necesare doar câteva ultime eforturi. În acest sens, Convenția de la Edinburgh a spulberat multe iluzii și a dezvăluit cu o vigoare reînnoită toată dificultatea mare și, în același timp, toată importanța lucrării ecumenice. Trăsătura sa distinctivă a fost că – după cum a spus despre aceasta secretarul general al Mișcării, canonicul Hodgson – „convenția ar fi trebuit să fie creată chiar de Mișcare și nu pregătită în

prealabil de liderii ei”; deci, toată lucrarea preliminară: zece ani de întâlniri, întâlniri, conversații; documentele elaborate pe acestea; comentarii teologice asupra lor; experiența comuniunii ecumenice; relațiile personale ale conducătorilor Mișcării ecumenice (al cărei număr nu este atât de mare) - toate acestea erau doar materiale, folosindu-se de care congresul însuși trebuia să-și stabilească sarcina, programul și ordinea lucrărilor. Spre deosebire de Convenția de la Oxford, în care fiecare zi și fiecare oră erau alocate în avans, programul de la Edinburgh prevedea doar programul zilei; totul în rest a fost stabilit chiar la convenție. Această metodă de lucru a fost, dacă nu o garanție, atunci un simbol al acelei libertăți, acea participare reală a fiecărui membru al congresului la lucrarea comună, care este adevărata garanție a unității ecumenice. Congresul a fost în mod firesc împărțit în patru comisii,

în concordanță cu subiectele dezvoltate în ședințele anterioare ale diferitelor comitete (Harul Domnului Iisus Hristos; Biserica și Cuvântul lui Dumnezeu; Preoția și Tainele; comuniunea sfinților; Unitatea Bisericii în viață și închinare). Cu toate acestea, fiecare dintre aceste secțiuni a fost împărțită pe rând în grupuri mici, iar în ele s-a desfășurat principala activitate de laborator a congresului. Căci dacă într-o întâlnire cu o sută de capete a unei secțiuni, un studiu atent și detaliat al întrebărilor este aproape imposibil (acesta a fost un dezavantaj al organizației Oxford), atunci într-o societate de 15-20 de persoane, o conversație ecumenica are loc într-un astfel de formă liberă și individualizată care să facă posibilă ascultarea și luarea în considerare a tuturor punctelor de vedere exprimate de altfel, nu sub forma declarativă a discursurilor scurte, ci într-un viu schimb de gânduri și argumente, într-o convorbire teologică directă și liberă. Toată prima săptămână a congresului a fost dedicată acestei lucrări și poate a fost cea mai valoroasă realizare a lui. Căci, dacă este adevărat că ceea ce este cel mai important în lucrarea ecumenica nu este ceea ce au spus participanții ei, ci faptul că au vorbit unii cu alții, atunci această săptămână de muncă comună a fost cu siguranță un timp al celor mai fructuoase întâlniri spirituale, dispute, diferențe, înțelegere reciprocă și apropiere... Rezultatele acestei lucrări au fost formulate cu o pricepere uimitoare de către președinții și secretarii grupului în rapoarte-rezoluții speciale, care au fost supuse aprobării secțiilor. Aceștia din urmă și-au îndeplinit sarcina cu relativă ușurință; după două zile de ședințe, rezoluțiile, într-o formă ușor completată și modificată, au fost tipărite ca material pentru a treia lectură în ședințele plenare ale congresului. Această muncă – dificilă și ingrată – a ocupat întreaga săptămână a doua. Se pare că aici a existat un fel de neregulă organizatorică. Căci discutarea celor mai subtile probleme teologice într-o întâlnire de 600 de persoane, cu sute de discursuri scurte și mii de minore - de multe ori corectări pur verbale - nu a mulțumit pe nimeni și nu a dus la unanimitate. Tot ceea ce se putea realiza fusese deja făcut în secțiuni, iar detaliile suplimentare, deși extinzându-se cantitativ, nu au îmbunătățit calitatea lucrării. Din aceste ședințe rezoluțiile au ieșit epuizate, uneori chiar stricate, și totuși nu au satisfăcut congresul. Desigur, era necesar actul de adoptare a rezoluțiilor de

către întregul congres, dar poate că acest lucru s-ar fi putut realiza fără acea procedură pseudo-parlamentară, care era, fără îndoială, cea mai slabă latură a congresului. În toate acestea uriașe

munca, nu putem decât să fii surprins și admirat de calmul, obiectivitatea și complezența președintelui (Arhiepiscopul de Yorkcato, Dr. Temple) și diligența și eficiența supranaturale a secretarilor, traducătorilor și a altor persoane care au îndurat încărcătura inumană a acestei săptămâni. În forma finală a rezoluției, congresul prezintă un pamflet voluminos format din cinci capitole, corespunzătoare celor cinci teme ale congresului. Nu putem nici să precizăm conținutul lor, nici să le dăm caracterizare detaliată și să ne limităm la câteva observații superficiale. Prima rezoluție (sau primul capitol al documentului) este cea mai indiscutabilă și simplă, căci doctrina harului lui Dumnezeu nu provoacă prea multe controverse în predarea diferitelor mărturisiri. Ce înseamnă conceptul de har, îndreptățire și sfințire, atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu și acceptarea responsabilă a acestora de către om, Biserica, Cuvântul lui Dumnezeu (în sensul Sfintelor Scripturi) și Tainele - acestea sunt principalele diviziuni ale acestui raport, conform cărora s-a atins unanimitatea în toată această teologică Au existat două capcane în material, care au fost cu bucurie depășite: aceasta este doctrina predestinației și singura putere mântuitoare a harului (sola gratia). Depășirea acestor două dificultăți este semnificativă. Căci în discutarea lor, s-a încercat să se abată de la polemicile și antiteticele care, ca o umbră, urmează aceste propoziții (și în esență au fost cauza istorică și psihologică a apariției lor); tocmai invers: rezoluția relevă latura pozitivă a acestor doctrine, acele elemente de credință care sunt cuprinse în ele și le spiritualizează; iar acestea din urmă sunt comune tuturor. Aceasta nu este nicidecum o interpretare restrictivă (cum poate părea la prima vedere); această adevărată revelație a esenței, întrezărirea realității spirituale din spatele formei polemice, este cea mai eficientă realizare a comuniunii ecumenice. – A doua rezoluție, despre Biserică și Cuvântul lui Dumnezeu, poate fi, de asemenea, caracterizată ca o realizare semnificativă, deși diferențele dintre învățăturile importante ale diferitelor confesiuni sunt deja puternic simțite în ea. Toți sunt de acord în recunoașterea inspirației, unicității și completitții Sfintei Scripturi; toată lumea este de acord că Sfânta Scriptură este dată Bisericii, care a fost instrumentul originii, păstrării și interpretării ei. Dar mai departe - în legătură cu gura Sfintei Tradiții și recunoașterea adevărurilor neconținute implicit în Scriptură - există dezacorduri, pe care rezoluția le remarcă, recomandând studierea lor ulterioară (în această ultimă formulă, un optimism deosebit al multor conducători ai ecumenicului). se dezvăluie mişcarea care par să gândească că prin studiu

contradicțiile pot fi netezite și evitate. Într-un anumit sens, acest lucru este adevărat: când contradicțiile privesc puncte secundare și se bazează pe neînțelegeri sau pe prejudecăți istorice; dar acolo unde deosebirile privesc esenta materiei, acolo contradictiile nu se dizolva in invatare, ci sunt doar expuse de ea in toata tragedia ei...). În paragrafele referitoare la Biserică se remarcă și un acord care depășește cu mult ideile confesionale obișnuite, și un dezacord exprimat cu toată certitudinea, dar cu dorința clară de a-l înțelege ca aspecte diferite ale unuia și aceluiași creștinism - dezacord, dar nu contradictorii. Toți mărturisesc credința în Sfânta Biserică Catolică, în faptul că Ea este Trupul lui Hristos, noul Israel, locuința Duhului Sfânt, în care Iisus Hristos este prezent ca Mare Preot, Rege și Profet (adică nu numai calviniştii ortodocşi, ci o multitudine de secte protestante – această mărturisire mărturiseşte clar marea schimbare a protestantismului către biserică şi creştinism pozitiv, care a avut loc şi continuă ® în legătură cu Mişcarea ecumenica). Dar în raport cu doctrina concretă a Bisericii, vizibilă și invizibilă; în raport cu esenţa Bisericii: 'sacramental-mistic şi biblic-moral; în raport cu funcțiile Bisericii: propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu și transformarea lumii prin puterea Duhului Sfânt - rezoluția remarcă diferențele profunde - în principal dintre Orientul ortodox și Occidentul protestant - diferențe care s-au dezvăluit cu toată puterea. în raportul secţiunii 111 - Despre sacramente şi preoţie . Că nu putea exista un acord în acest domeniu era de la sine înțeles. Totuși, citind raportul secțiunii, se are impresia că lucrarea din ea a fost realizată nu pe linia unei dezvăluiri ecumenice a conținutului pozitiv al fiecărei doctrine, ci în ordinea teologiei comparative scolastice (poate chiar acuzatoare). , multumit cu afirmarea diferentelor . Desigur, există multe dintre acestea din urmă și sunt exprimate în nenumărate note cu privire la originalitatea și caracterul distinctiv al credințelor individuale. Cu toate acestea, în ciuda tabloului sumbru de ansamblu al acestui raport, el poate avea o mare importanță în economia generală a Mișcării ecumenice: avertizează asupra pericolelor optimismului excesiv, mărturisește tragedia diviziunilor noastre, distruge din răsputeri idilă în care se revarsă atât de des adunările ecumenice... În sine, el este trist și nesatisfăcător; în contextul tuturor celorlalte, este firesc și nu

mergi în jur. A patra prelegere (capitolul 5 din textul final) - despre unitatea Bisericii în viață și în sacramente, nu conține probleme teologice; tema sa principală este sistematica ecumenică. El analizează: forme de unitate, condiții pentru realizarea ei, obstacole în calea implementării ei, modalități și posibilități practice. În special, în ultima parte a acestuia (17 puncte ale unui program specific de eforturi viitoare), se simte dinamismul și geniul american al educatorului ecumenic Dr. Mott, care, în credința sa profundă în divinitatea acestei probleme, acceptă dificultățile ca pe un dar de la Dumnezeu și nu se oprește la niciun obstacol. Nu putem examina acest document mai detaliat aici. O poziție deosebită o ocupă raportul subsecțiunii speciale „despre împărtășirea sfinților”, adoptat mai întâi ca act adițional la rezoluția a 11-a, iar apoi formând un capitol special al documentului. Trăsătura sa distinctivă este că este scrisă

în limbajul teologic ortodox și tratează acele adevăruri despre biserica sfinților, puterile îngerești și, cel mai important, despre cinstirea Maicii Domnului - fără de care este deplina simpatie a Ortodoxiei cu comuniunea ecumenica. de necrezut. Organizarea acestei subsecțiuni are o istorie lungă în lupta de zece ani pe care a dus-o părintele Serghei Bulgakov în Mișcarea pentru cinstirea Sfintei Fecioare. La început, această întrebare nu numai că nu a primit niciun răspuns, ci, dimpotrivă, a stârnit o opoziție puternică; încetul cu încetul însă, conștiința cardinalității acestui adevăr a început să fie înțeleasă de liderii Mișcării, iar în ședința comitetului premergătoare Edinburgh-ului de la Clarens (aceste întâlniri sunt ele însele congrese semnificative), părintele S. Bulgakov a reușit să se asigure că problema cinstirii Maicii Domnului a fost pusă în program „pentru informare”. Aceasta a fost deja o realizare semnificativă; O altă mare realizare a fost rezoluția elaborată de subsecțiune, care vorbea despre „înalt respect care ar trebui să aparțină Maicii Domnului în mintea creștină”. Cu toate acestea, deja în secțiunea din jurul acestei întrebări a început o furtună, care nu s-a oprit până în ultimul moment. Rezoluția a apărut din această luptă într-o formă infirmă, dar, aparent, în starea actuală a conștiinței ecumenice, a fost imposibil să se realizeze un congres. Majoritatea covârșitoare a acestora sunt protestanți; Foarte mulți dintre ei nu au absolut nicio idee ce este Ortodoxia și vom face o lucrare ecumenica după imaginea acelei unificări (în esență foarte ușoare) care are loc în America, unind secte numeroase, dar foarte asemănătoare în noi „biserici unite” . Pentru

Pentru acești membri ai congresului, problema ecumenica în sine era ceva nou și greu de acceptat, iar rezoluția, al cărei limbaj însăși le părea limbajul altei lumi, era percepută ca un obstacol, ca o dificultate, aproape ca un distrugerea pseudo-unității realizate. Unul dintre reprezentanții foarte sinceri ai unui astfel de ecumenism pan-Diro-Testant a spus acest lucru într-o adunare generală: toate acestea ne sunt atât de străine și de neînțeles, încât este mai bine să renunțăm cu totul la această rezoluție și să nu ne ocupăm de ceea ce ne desparte... Întregul episod se află în contextul unei serii de alte fapte (colecție principală, liturgică) ale congresului ne face să afirmăm că în prezent Mișcarea Ecumenica este încă o organizație panprotestantă, cu participarea ortodocșilor, care, însă, dacă ei influențează munca comună, apoi mai mult cu prezența lor, spiritul Ortodoxiei - decât direct: pentru cei din urmă sunt prea puțini la număr, prea muți și, cel mai important, prea străini și exotici pentru majoritatea. Dar noi credem că această stare este temporară; și știm că, chiar și într-un rol atât de modest, participarea Ortodoxiei a oferit Mișcării ecumenice daruri fără spumă. - Reacția la această poziție a ortodocșilor a fost un document special - o declarație semnată de toți delegații ortodocși. Foarte moderată ca formă, ea afirmă totuși clar că limba, problemele și întregul caracter al congresului sunt protestante; că la o întreagă gamă de întrebări delegaţii ortodocşi nu sunt de acord cu rezoluţiile propuse, nu numai în deciziile lor, ci chiar în formularea întrebărilor!Doamne Iisuse Hristoase, care sunt temelia acestei părtăşii. Această declarație este

o continuare firească (deși atenuată) a unei declarații similare a delegației de la Lausanne și determină natura participării ortodoxe la Mișcarea ecumenica, care poate fi definită prin trei prevederi: o atitudine pozitivă față de întreaga chestiune; propriile poziții fără compromis; dorința ca vocea Ortodoxiei să sune în corul general nu ca o tonalitate a unei melodii protestante, ci în conformitate cu profunzimea, înțelepciunea și adevărul pe care le exprimă. Totodată, trebuie remarcat că în raport cu ultima dorință, Mișcarea Ecumenica a făcut pași semnificativi în decursul unui număr de ani. Viața de rugăciune a Convenției de la Edinburgh s-a desfășurat în cadrul obișnuit al practicii ecumenice: trinitatea de cult a avut loc în minunata Catedrală St. Giles -

altarul național al Scoției, în care, printre coloane masive și pietre dure necioplite, se leagănă panourile zdrențuite ale stindardelor de luptă centenare. Arhitectul-iura sever al catedralei, cu un fel de armonie interioară excepțională a liniilor, inerentă doar Scoției, este un adevărat simbol al sufletului acestei țări și al acestui popor, complet diferit de toți vecinii săi. Slujbele însăși, care aveau un caracter inter-confesional impersonal, deși erau conduse de reprezentanți ai diferitelor biserici, nu pot fi considerate un pas înainte în practica ecumenica. Experiența a arătat clar că slujbele confesionale corespund adevăratului ecumenism, în care membrii altor confesiuni par să vadă sufletul unei alte biserici și să învețe să se cufunde în el. În mod caracteristic, o rezoluție care dorește o mai mare liturghie și confesionalism a fost elaborată și prezentată congresului de către secția de tineret, care a avut propriile sesiuni separate. 1 Duminica, în diferite biserici și catedrale ale orașului, aveau loc slujbe euharistice ale diferitelor biserici, iar cei care se roagău aparțineau de obicei la diferite confesiuni. Este de remarcat slujba solemnă a Bisericii Episcopale Scoțiane din Catedrala Sf. Marcu, la procesiunea căreia au participat (vestiment) toate bisericile care au tradiție liturgică: ortodoxă, anglicană, veche catolica și luterană; și o slujbă nu mai puțin solemnă la Catedrala Sf. Giles, în timpul căreia, la altarul prezbiterian al Bisericii Scoției, cei mai mulți dintre membrii Convenției Mondiale Protestante s-au împărtășit. Aceasta însă nu a epuizat viața de rugăciune a congresului. Liturghia membrilor săi nu se încadra în formele modeste de rugăciune prevăzute de programul și psihologia majorității; iar în diverse biserici și chiar în localuri private, dis de dimineață, au avut loc liturghii neoficiale, aproape secrete: anglicane, luterane, ortodoxe... poate altele, necunoscute mie. În aceste ore, rugăciunea congresului s-a simțit deosebit de puternic și nu se poate decât să regrete că aceste comori spirituale au fost nevoite să se ascundă în ore atât de inaccesibile din punct de vedere fizic pentru mulți, lăsând întreaga zi altora - muncii intelectuale.

Este prematur să judecăm semnul convenției de la Edinburgh. Valoarea și influența unor astfel de conferințe au fost dezvăluite de zeci de ani. Cu toate acestea, chiar și acum se pot evidenția unele dintre calitățile și neajunsurile sale, în funcție de fapte externe. Formal, semnificația conferinței nu este mare. În primul rând, delegații, deși

numiți oficial de către biserici, erau autorizați să vorbească, să studieze întrebări, dar în niciun caz

să ia orice decizie în numele bisericilor lor. Prin urmare, toate rezoluțiile au valoarea recomandărilor pe care congresul le propune spre examinare de către biserici; cu alte cuvinte: aceste rezoluții nu au forță obligatorie; numai autoritate morală; în al doilea rând, componenţa congresului a fost foarte incompletă pentru a putea vorbi despre unificarea lumii; nu existau biserici germane; biserica română și biserica sârbă au lipsit (din cauza morții patriarhului Barnaba); Biserica Rusă a lipsit (mă refer la Rusia Sovietică, căci Biserica Rusă din exil era pe deplin și bine reprezentată). În cele din urmă - ca de obicei - nu a participat la. congres al Bisericii Romano-Catolice, a cărui absență a provocat o serie de regrete exprimate oficial ale congresului... În plus, a existat o disproporție extremă în reprezentare: în timp ce Bisericile Ortodoxe, reprezentând o mare masă de credincioși, erau reprezentate de doi, trei delegați, nenumărate secte (mai ales americane) au avut și mai mulți delegați. Împărțirea acestora din urmă a ajuns la diferențierea extremă și, în plus, externă (de exemplu, Baptiștii de Sud ai Americii de Nord și Baptiștii de Nord ai Americii de Nord), care în lumea ortodoxă ar corespunde nu bisericilor autocefale, ci mitropoliilor și eparhiilor.. Deci . arr. putem spune că din punct de vedere formal, ca un fel de parlament creștin mondial, congresul nu este. reușit.

De asemenea, a eșuat ca un act de unire a bisericilor (pe care mulți și-au dorit), iar acest lucru este atât de evident și de firesc încât nu se poate opri aici. Nou în munca de apropiere, înțelegere reciprocă, eliminarea neînțelegerilor, creșterea sentimentului și conștiinței unității lumii creștine, datoria creștină, responsabilitatea creștină - congresul a fost cu siguranță un mare pas înainte, ale cărui rezultate vor fi dezvăluit în viitor. Mai departe, mi se pare că congresul are o mare semnificație teologică. Savanți din biserici, limbi și culturi atât de diferite au vorbit între ei despre munca lor într-un mod simplu și sincer, iar acest lucru nu poate decât să lase o urmă în munca lor. Și, în sfârșit, este imposibil să nu admitem că congresul a fost un eveniment spiritual; căci rugăciunea înflăcărată a creștinilor – deși împărțită în credință și organizare, dar unită în dragoste pentru Domnul – nu poate fi inactivă și fără rod... creștini între ei. Nu o vom expune: este atât de scurt și în același timp atât de frumos încât

parafrazarea nu poate decât să o denatureze. Trebuie citit în original. Slujba de mulțumire care a urmat imediat adoptării acestui act a pus capăt lucrărilor congresului :

Rămâne de spus câteva cuvinte despre cadrul extern al conferinței. După cum a spus președintele - Edinburgh, parcă ar fi făcut pentru congrese. Acest oraș uimitor combină caracterul capitalei cu confortul

provinciei. Sala de convocare uriașă și, în același timp, extrem de compactă a bisericii scoțiene, cu tot aspectul și aranjamentul de strane, contribuie la concentrarea, am spune chiar catolicitatea, a întâlnirilor. În două sha-ah de ea este o catedrală; La 10 minute distanță - o sală comună imensă, unde majoritatea delegaților locuiau în camere modeste pentru studenți. Era ciudat să vezi persoane de rang înalt obișnuite să locuiască în palate, supuse unei discipline comune, convergând spre o chemare către o sală de mese comună. Iar simplitatea cu care primesc atât apelurile dure ale președintelui, care nu le lasă să vorbească mai mult de 5 minute, cât și spălarea generală și inevitabila „disciplină în masă – dă totul un fel de caracter excepțional al „frăției”. a acestei societăţi unice în propria sa regiune.

Și, în sfârșit, ospitalitatea gazdelor noastre! Uimitoarea cordialitate a scotienilor, cu atentie, grija si dragoste# toate posibile, pentru ca fiinta noastra in felul lor sa fie produsa, usoara si lipsita de griji... 'in jurul unor astfel de carduri ecumenice se dezvaluie de la o persoana multe sentimente fraterne. țări îndepărtate, iar aceasta conferă conferințelor ecumenice o poezie cu totul originală, care trăiește multă vreme în amintirile recunoscătoare ale participanților lor.

L. Zander.

Biblioteca „Runivers”

ÎN MEMORIA LUI ANDREY FEDOROVICH

KARPOV

Moartea neașteptată și prematură a lui Andrey Fiodorovich Karpov mi-a făcut o impresie și mai puternică pentru că ne-am văzut foarte des în ultima vară. Mi-a făcut portretul, pe care voia să-l termine în octombrie. Era un om multitalentat și, apropo, era și artist. A aparținut celor mai cultivați oameni ai generației sale (avea 35 de ani), care nu este bogat în oameni culți. A fost atras de Grecia și Athos și a vrut să-și folosească vacanța pentru a merge acolo. A căzut victima acestei călătorii spre Est. El a contractat tifos acolo și se credea că este grav bolnav. Dubla atracție a Atenei și a Athosului i-a determinat călătoria. A fost atras de Grecia antică, pe care a iubit-o și a studiat-o în mod deosebit, visa să o simtă prin Grecia modernă și a atras Athos, ca centru spiritual antic al Ortodoxiei. În faptul că moartea sa prematură a fost rezultatul dorinței sale de a vedea Atena și Athos, se simte iraționalitatea și incomprehensibilitatea destinelor umane. o sa vad

A. F. pentru prima dată în 1924 la congresul Mișcării Tineretului Creștin Rus. Apoi m-a lovit deja cu un nivel înalt, interesele sale intelectuale și exigențe culturale. Apoi l-am întâlnit într-un cerc al mișcării creștine. În același timp, l-am cunoscut pe vărul lui Andrei Fedorovich, V. Krivoshein, care în curând s-a călugărit pe Athos. A.F. l-a văzut pe Athos, unde a locuit vreo cinci zile și a vorbit. V. Krivoshein a avut un interes rar pentru filozofie în rândul tinerilor timpului nostru. Pe Athos, care a încetat deja să fie un centru mental,

B.   Krivoshein a scris o lucrare interesantă despre Sfântul Grigorie Palama. A. F. a absolvit Sorbona și apoi a citit mult. A participat câțiva ani la seminarul meu, a citit rapoarte și a participat activ la discuții. El intotdeauna

•cu participarea sa a ridicat nivelul mental și cultural al interviului. În Calea, a scris un articol despre Buharev, una dintre primele lucrări despre el. Dar mai ales s-a ocupat de Platon, iar în conversațiile sale s-a întors constant la el. A. F. a scris o carte despre Platon după o idee originală. Cartea este structurată sub forma unui dialog platonic, în care Platon însuși este unul dintre interlocutori. Așa că a încercat să reconstruiască viziunea despre lume a lui Platon într-un mod deosebit. El era interesat în special de doctrina lui Platon despre stat și pregătea o nouă carte legată de doctrinele filozofice ale statului. Tema religioasă a statului îl îngrijora. „Platon”-ul său a apărut chiar înainte de călătoria sa în Grecia și a văzut doar (exemplari de probă ale cărții, pe care a reușit să le înscrie celor cărora dorea să le dea cartea. În plus, A. F. a scris mai multe articole în limba engleză. a participat la congrese anglo-ruse. Iar „F. a arătat speranţa de a fi un lucrător valoros al culturii spirituale. Avea multe planuri pe care nu a avut timp să le îndeplinească. A. F. nu semăna deloc cu tipul unui tânăr activist modern care este pasionat de tehnologie, sport și politică fascistă.A simțit subtilitatea organizării sufletești, era mai degrabă de tip contemplativ, cu predominanța interesului pentru problemele legate de teologie, filozofie, literatură și artă.Aparținea adevăratei culturi spirituale rusești. Dispariția sa este o mare pierdere pentru atmosfera culturală rusă din străinătate.

Nikolai Berdiaev.

CĂRȚI NOI:

Kirche, Volk und Staat. Stimmen aus der Deutechen Evangel. lischen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz. Furche Verlag. Berlin. 1937.

Protestanții germani nu au avut voie să participe la Conferința de la Oxford. Ei au publicat o colecție pentru a-și spune cuvântul despre problemele arzătoare ale conștiinței creștine discutate la conferință: relația creștinismului cu statul, națiunea și viața socială. La colecție au participat doar acei protestanți care își puteau spune cuvântul în Germania, doar confirmatorii care s-au adaptat regimului. Colecția produce o impresie neuniformă. Sunt articole care fac o impresie dezgustătoare, precum cele ale lui Althaus, von Verachuer, G. May, Behm, Schreiner, Ellwein, sunt autori mai cumsecade care nu au loc în colecție, precum Dibelius și Wenland. Dar un lucru este clar: din țările dictaturii, din statele totalitare nu se aude un cuvânt veridic și liber, este mai bine să tacă pentru cei care nu vor să renunțe la

conștiință sau să fie persecutați. Cartea „Kirche, Volk und Staat” face o impresie dureroasă a lipsei de libertate de opinie, a fost scrisă într-o cameră de tortură. Există asemănări cu cărțile filozofice sovietice. Toate dictaturile sunt de același spirit. Același conformism forțat, adaptare la putere, aceeași lipsă de libertate de gândire, aceeași lipsă de conștiință. Respingerea universalismului creștin este o trăsătură caracteristică naționaliștilor protestanți germani. Principala întrebare a conștiinței creștine se dovedește a fi întrebarea Volk, a rasei, o semnificație aproape dogmatică este atașată acestei întrebări, la fel ca și problema clasei în Rusia sovietică. Aceasta nu este o problematică născută din interior, este o problematică impusă de sus, ordonată. Este recunoscută ca și cum ar fi întruparea lui Dumnezeu între oameni, aceasta este teza principală impusă credinței creștine de dragul Germaniei naziste. Lipsa de conștiință merge atât de departe încât oamenii care se consideră creștini apără tot ceea ce este ordonat să fie apărat - producerea unei rase alese prin eugenie, antisemitism, sterilizare etc. Doctrina rasială germană modernă este insuportabilă și absurdă din punct de vedere științific, inumană și imorală din punct de vedere moral. Creștinii germani cad în cele mai crude forme de naturalism. Acest naturalism nu poate decât să fie antipersonalism, o negare a valorii și demnității fiecărei personalități umane. În această lentilă antipersonală văd esența colecției. Dar este și antihrist-

stvo. Se simte predominanța Vechiului Testament asupra noului sine al celor mai rele părți ale Vechiului Testament, poate că ar fi chiar mai corect să spunem predominanța păgânismului. Argumentației i se dă o formă teologică tradițională, ei doresc să comunice natura autorității teologice. Atitudinea sclavă față de putere este justificată prin referiri la Ap. Paul. Acest lucru este foarte tradițional, din păcate. Se dezvoltă o învățătură protestantă despre Ordnungen. Se face referire constantă la autoritatea lui Luther. Și aici vedem consecințele fatale ale faptului că Luther a dus la îndeplinire Reforma, bazându-se pe prinți, și a predat biserica în puterea prinților. Proclamarea lui Luther a libertății creștinului nu se mai simte deloc, dar se simte înrobirea lui Luther a bisericii statului și naționalității.

Autorii colecției neagă legea naturală, drepturile omului. Althaus venerează puterea, nu adevărul și se opune creștinizării și etizizării politicii. Behm declară cu o bucurie deosebită că Noul Testament nu propovăduiește umanitatea, cetățenia lumii, emanciparea sclavilor și a femeilor. În mod evident, el consideră posibil să se desprindă din Evanghelie justificarea inumanității, războiului și sclaviei. Apologia războiului este un motiv caracteristic al colecției. Verscbner este în dușmănie împotriva Franței pentru umanismul și dragostea ei de libertate. El cere interzicerea amestecării raselor și a sterilizării. Mau, în tradiția dreptei, se referă la pericolul masonic. Gerber este împotriva pacifismului și a ligii națiunilor, pentru război. Schreiner nu este în dușmănie împotriva liberalismului, așa cum i se pare, ci împotriva libertății, împotriva libertății spiritului proclamată de creștinism. Negarea autonomiei individului se transformă în negarea individului. În această negare a personalității se află patosul

colecției. Ei proclamă că întregul este mai mare decât individul. Dar aceasta este principala minciună. Că întregul este mai mare decât individul, adică mai mare decât partea, prin care persoana umană este înțeleasă în mod obișnuit, este o judecată matematică și nu morală. Din punct de vedere moral, partea, individul, este mai mare decât întregul. Personalitatea umană este mai mare decât statul și națiunea, mai mare decât lumea, este valoarea supremă. Aceasta este ierarhia existențială a valorilor. Pentru autorii colecției, persoana este doar rea. Acesta este un motiv destul de tradițional în istoria conștiinței creștine. Dar este permis să ne întrebăm, de ce sunt toți Führerbii, toate autoritățile, toți pastorii care proclamă că omul este rău, mai puțin rău și mai îmbibat de bine? Și nu sunt ele prea des întruchiparea răului? Se pare că tinerii trebuie să stea sub gestul de a sluji pedagogiei legaliste. Nu ar trebui să se simtă ca o persoană. Creșterea unei persoane nu este creșterea unei persoane, adică chipul lui Dumnezeu, ci creșterea unui instrument ascultător pentru rasă, pentru neam, pentru stat. Nu fără motiv, colecția spune că, conform ideologiei germane moderne, nu există un stat totalitar, ci doar un popor totalitar. Dar statul totalitar este instrumentul poporului totalitar, acest idol. Potrivit lui Ellwein, poporul devine o națiune într-un stat național-socialist. Tipul prințului și profesorului german, oficial și ofițer este lăudat. Trebuie doar să spunem că profesorul, care a fost o mare figură în Germania secolului al XIX-lea, joacă acum un rol foarte mizerabil, trebuie să îndeplinească ordinele unui funcționar și al unui ofițer. Figura prințului este înlocuită cu figura demonică a dictatorului, conducătorul. Ar fi mai potrivit ca creștinii să se închine în fața imaginii unui sfânt, și nu a unui oficial și a unui ofițer. Nu există nimic mai teribil decât imaginea unui german, mai ales a unui ofițer prusac. Potrivit mot d'ordre, autorii colecţiei se luptă să străpungă pericolul mondial al bolşevismului. Dar pericolul fascismului și al național-socialismului

există și un pericol mondial. Sclavia amenință lumea – acesta este principalul pericol. Lumea este amenințată de război și autorii colecției fac totul pentru a crește acest pericol. Ei nu sunt complet conștienți de vinovăția istorică a creștinilor, de vinovăția pentru bolșevism. Nimic, desigur, nu s-a putut spune în colecție despre tragicul conflict dintre regimul hitlerist și creștinism, despre persecuția creștinilor din Germania. Protestanții care participă la această colecție par să nu aibă absolut nicio conștiință a conflictului etern dintre Împărăția lui Dumnezeu și împărăția lui Cezar, biserică și stat, individ și societate. Când citești această colecție, simți avantajele enorme ale universalismului catolic și ale umanismului catolic. În lumea modernă, printre confesiunile creștine, totul este mai bun decât toți catolicii de stânga, mă refer tocmai catolicii de stânga. Protestanții germani care au publicat această colecție nu sunt, de fapt, național-socialiști sau fasciști, nu sunt suficient de moderni pentru asta. Ei sunt naționaliști conservatori, mai degrabă, reacționari care s-au adaptat regimului modern și speră să beneficieze de el pentru simpatiile lor național-state, pentru înțelegerea lor sclavă a creștinismului. Ei rămân în afara lucrării conștiinței creștine care se desfășoară în lume. Dar colecția nu trebuie să inducă

în eroare. În Germania se desfășoară lucrarea conștiinței creștine, dar nu cu acești protestanți, cu alții capabili de jertfă și de luptă.

Николай Бердяевъ.

Igor Smolich. Viața și învățăturile Starzen. Viena: Thomas Verlag. 1936

Bătrânii ruși ai secolului al XIX-lea sunt, fără îndoială, unul dintre cele mai remarcabile și profunde fenomene din viața Bisericii Ruse. Din păcate, descrierile și caracterizările vieții și activităților bătrânilor suferă de obicei din cauza stilizării – nu numai Dostoievski și majoritatea autorilor cărților despre bătrâni au căzut în acest păcat. Între timp, bătrânețea, mai ales în forma în care s-a manifestat în Rusia, este un fenomen foarte complex, parțial nerezolvat: depășește cu mult granițele mănăstirii și monahismului, fiind o expresie a intrării creatoare a Bisericii în viață. a lumii. În această ordine, prezența este legată de tendințele teocratice ale Bisericii, de gândirea ei despre lume și viața lumească. Acționând asupra sufletelor individuale, evitând orice relație nu numai cu autoritățile lumești, ci și cu autoritățile bisericești, bătrânii, împreună cu acestea, poartă în lume grija și gândirea Bisericii despre lume cu o asemenea putere și autoritate, care este incomparabilă cu orice pretenții ale autorităților lumești și chiar ale bisericii.

În viața rusă a secolelor XIX și XX. Vârstnicia, care stă la distanță și nu făcea pretenții la nimic, a avut în același timp o influență uriașă, încă puțin studiată, asupra vieții rusești. Nu doar Schitul Optina, ci ea, bineînțeles, în special, i-a influențat pe cei mai de seamă popor rus, parcă ar pregăti sufletul rus pentru proba pe care a trebuit să o îndure Biserica Rusă în secolul XX. În timpul bătrâneții s-au manifestat cu mare forță forțele creatoare ale Ortodoxiei, lărgimea și libertatea atitudinii ortodoxe față de modernitate.

Chiar dacă noi, rușii, judecăm de obicei prezența prea superficial, pentru creștinii occidentali aceasta rămâne aproape complet de neînțeles. Articole separate dedicate prezbiterii în publicațiile străine, în cea mai mare parte, nu intră deloc în ea.

esența principală... Lucrarea tânărului om de știință rus I. K. Smolich, publicată recent în limba germană, merită o mare atenție că, pe lângă meritele sale științifice, este scrisă ușor și accesibil, citită tot timpul cu un interes necruțător. I. K. Smolich leagă bătrânul rus de bătrânul antic, cu părinții asceți timpurii. Citând texte originale pretutindeni și punând în mâinile cititorilor principalul material necesar pentru evaluarea prezenței în vârstă, I.K. Smolich se oprește în principal asupra bătrâneții rusești. El raportează faptele principale, citează fragmente caracteristice din învățăturile bătrânilor - făcând asta cu atâta pricepere încât se obține o imagine foarte completă și completă. Cartea lui Smolich introduce cititorul în însuși sufletul Ortodoxiei, dar face acest lucru mai mult cu materialul în sine decât cu caracteristicile generale.

Îi urez bun venit autorului cu o carte de succes.

V. V. Zenkovsky.

77

IMPRIMERIE DE NAVARRE 6, rue des Gobelins PARIS 13

Biblioteca „Runivers”